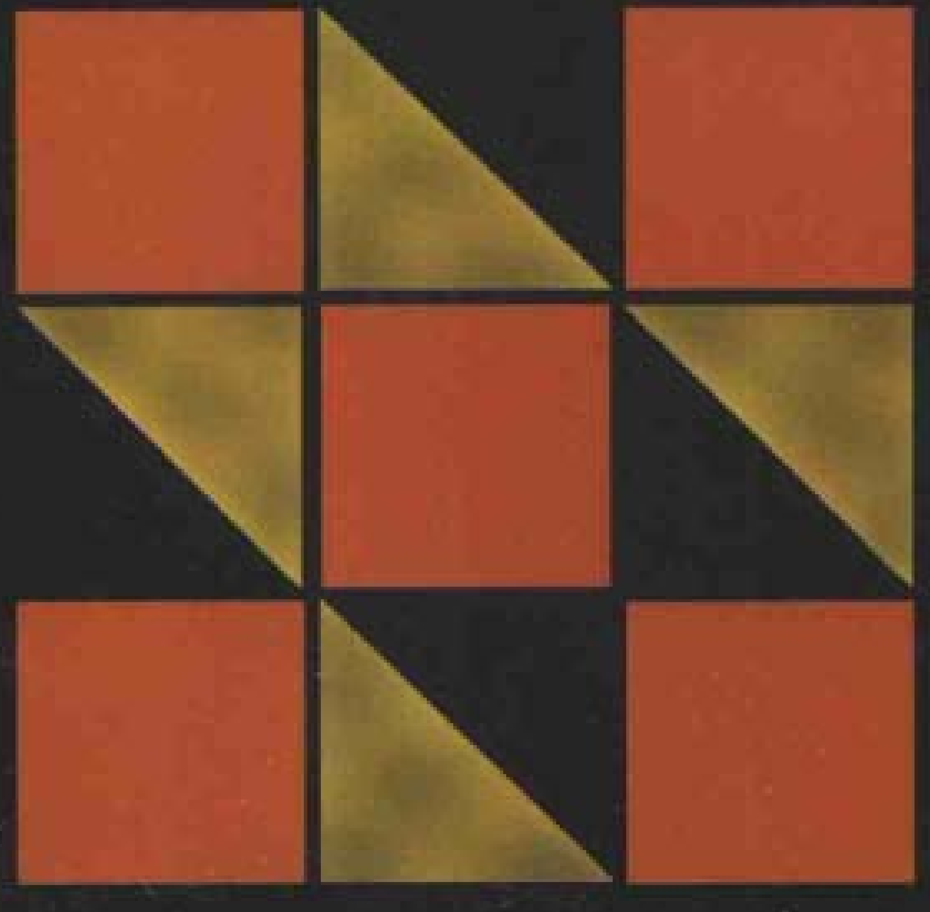
二十世纪西方哲学译丛

生活世界现象学

Phänomenologie der Lebenswelt

[德]埃德蒙德·胡塞尔 著　[德]克劳斯·黑尔德 编

倪梁康　张廷国 译



上海译文出版社







定　价：18.00元
易文网：www.ewen.cc

上海译文出版社
网址：www.stph.com.cn



二十世纪西方哲学译丛

生活世界现象学

Phänomenologie der Lebenswelt

〔德〕埃德蒙德·胡塞尔 著
〔德〕克劳斯·黑尔德 编
倪梁康 张廷国 译





上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

生活世界现象学/(德)胡塞尔(Husserl, E.)著;倪梁康,张廷国译.—上海:上海译文出版社,2002.6

(二十世纪西方哲学译丛)

ISBN 7-5327-2800-5

Ⅰ.生… Ⅱ.①胡…②倪…③张… Ⅲ.胡塞尔,E.(1859—1938)—现象学 Ⅳ.B516.52

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第088900号

Edmund Husserl

Phänomenologie der Lebenswelt

Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1986

根据斯图加特小菲利普·雷克拉姆出版社1986年版译出,

经编者Klaus Held授权

生活世界现象学

[德]埃德蒙德·胡塞尔 著

倪梁康 张廷国 译

上海世纪出版集团

译文出版社出版、发行

上海福建中路193号

易文网:www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海长阳印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张9 插页2 字数198,000

2002年6月第1版 2002年6月第1次印刷

印数:0,001-4,100册

ISBN7-5327-2800-5/B·138

定价:18.00元

译者的话

自1994年翻译出版了胡塞尔文选《现象学的方法》一书以后，始终觉得还欠着读者一笔债。这是因为在该书前面“译者的话”中，我曾经提到它的姐妹篇《生活世界现象学》。这两部书均由德国乌泊塔尔大学哲学教授黑尔德先生选编，并分别附有他的两个长篇“导言”。《现象学的方法》是胡塞尔文选的第一册；这里的《生活世界现象学》则是第二册。第一册涉及的是作为方法的现象学，第二册涉及的则是作为哲学的现象学。既然出版了第一册，那么迟早也应当把第二册翻译出来。但世上的大多数事情并不处在个人的计划与控制之中。还在1995年，《生活世界现象学》的翻译便完成了约五分之二，但在接下来的五年里却是一字未增。这五年的工作主要是为《逻辑研究》第二卷的翻译所占据，而后又是《胡塞尔现象学概念通释》以及《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》的撰写。直到2000年，张廷国先生调来南京大学哲学系工作。他以胡塞尔后期思想为博士论文的课题，并有过与邓晓芒先生合作翻译胡塞尔的《经验与判断》的经验，因此在理论和实践方面都具备了翻译胡塞尔著作的基本能力。这时我便开始考虑与张廷国先生合作翻译《生活世界现象学》的可能。在接下来的时间中，我们各负其责：我完成了“内时间意识现象学”的较长选文，加上原先已经翻译的黑尔德“导言”的第二部分以及胡塞尔的“感知分析”选文，篇幅约占整个文选的一半有余；张廷国先生则完成了“交互主体性的构

造"与"生活世界的问题"两部分选文以及书后的附录。在交稿之前，我们又相互通读了各自的译文，并做了必要的文字修改和译名统一。此外，段丽真、张伟、郁欣三位同学在文稿的校对、录入方面付出了诸多努力，在此特致谢意！

从这些选文课题可以看出，读者可以在这部《生活世界现象学》文选中找到胡塞尔现象学的所有基本论题：从感知行为类型的特殊分析到内时间意识现象学的核心内涵，从交互主体性的构造研究到生活世界问题的提出。这些问题至今还在不断地逼近我们，发挥着活的效应。

与《现象学的方法》一样，《生活世界现象学》也附有黑尔德的"导言"。它使译者在这里对本文选内容作任何介绍都显得多余。希望这里所提供的胡塞尔选文能够与黑尔德的引导性说明一起，为在现象学研究方面有兴趣的读者提供一定的启示。

这里的翻译与理解如有不足和欠妥之处，还望方家随时予以指正！

倪梁康

2002年1月28日，南京

目　　录

导 言

一、构造的问题

在本世纪前三十多年中，由胡塞尔创立的现象学以各种方式丰富了哲学和一系列科学并在某些方面强有力地影响了它们。胡塞尔在 1936 年，即在他去世前两年所撰写的后期著作《欧洲科学的危机与先验现象学》(以下简称《危机》)再次具有了一种新的影响，这种影响至今仍在发挥作用。这部著作本质上是与生活世界概念的引进密切相关的。对走向灾难的周围世界状态的惊骇，对愈来愈彻底的理性化组织和管理的社会的不满——这些和其他一些情况使得一些有识之士今天去寻找一个世界的样板，在这个世界中，人们能够有居家的感觉并且能够在完整的意义上"生活"。因而目前由胡塞尔提出的"生活世界"这个用语愈来愈多地出现在公众的讨论中。胡塞尔本人是在特定的思想状况下将"生活世界"这个词提高成为哲学的中心概念的；如果人们更多地回顾一下这些思想状况，那么现今对生活世界这个课题的大多数论著显然都是建立在不那么稳定的基础之上的。这册文选[1]为此提供了一个基础。

在胡塞尔对生活世界的思索中包含着对现代科学精神的彻底批判。然而奇特的是，这个批判并不是从根本原则上否定科学。相反，胡塞尔所关心的只是对科学和作为科学一般基础的哲学的更新。所以，他对生活世界的思索可以有助于防止那种

如今日趋常见的、对科学与文明的厌倦，不致于转变为某种为年轻人所容易接受的、浪漫主义的、向完全前科学和前技术世界的回返。此外，在对科学与文明的厌倦中重又产生出现代“两种文化”的对立。关于这种对立，人们自英国浪漫主义者和科学家查理士·斯诺在60年代提出这个命题以来就一直在讨论着[②]。现代的生存似乎已经分裂为在一个带有自然科学技术理性烙印的世界及其组织中的无精神生活和在一个历史地和个人地成长起来的世界及其文化产物中的充实的此在。这种分裂也反映在两条传统线索的遗产之间的现代哲学的动摇上。面对现代经验实证主义的以分析与科学为目的的思维，多方面尝试以先验哲学、辩证法、生存哲学或解释学为出发点与古老欧洲传统相联接。

胡塞尔的思维具有对这两个方面的亲和力并因此体现了对这“两种文化”的中介作用。胡塞尔首先是一位处在19世纪末的精神状态中的数学家，由于这个原因，他和我们所说的第一种传统非常接近：与他那个时代的实证主义一样，在他的思维中，那种在他后期生活世界理论中达到高峰的对“自然的世界概念”的寻求和对科学进行论证的企图交织在一起。因此，近年来日趋增多的那种将在英美地区占统治地位的分析思维与胡塞尔现象学相结合的尝试并不是偶然的现象。但另一方面，人们也可以把后期生活世界分析的先验哲学脉络看作是防止历史丧失的屏障，至少可以看作是防止对古典哲学传统草率从事的屏障，这

---

① 《生活世界现象学》是胡塞尔的文选集第二册，即：E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*, Ausgewählte Texte II, hrsg. v. K. Held, Stuttgart 1986，所以作者将本书称作“文选”。“文选”的第一册为：E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Ausgewählte Texte I, hrsg. v. K. Held, Stuttgart 1985，中译本，《现象学的方法》，倪梁康译，上海译文出版社，1994年。——译者

② 参阅《文学的与自然科学的智慧。关于“两种文化”的对话》，主编：H·克劳依策，斯图加特，1969年。

种草率从事的情况在一部分分析哲学和科学理论哲学中已经很明显了。与胡塞尔著作这方面相符合的是:生活世界问题与生存哲学和解释学的思维有密切的联系,这种思维是由海德格尔、萨特和伽达默尔以及其他人在与胡塞尔的不断争论中发展起来的。并且这里同样包括:生活世界的概念近来在属于黑格尔左派传统的哈贝马斯社会哲学中获得了特殊的意义。

胡塞尔文选第一册的标题[1]涉及到现象学最初产生时所提出的要求:它要成为一种彻底新型的、致力于无成见性的哲学方法。然而现象学无论在胡塞尔那里,还是在其他伟大的现象学家那里——最重要的有舍勒、海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂——都不仅仅是方法;它成为哲学,按亚里士多德的古老定义即成为对所有存在之物的存在的探问。作为哲学,现象学在胡塞尔那里采纳了构造分析的形态;"存在"获得了在意识中被构造的对象的特征。"导言"的后面几节以及这里付印的所有有关构造问题的选文将会对此做进一步说明。

用最简单的公式来表述:所有分析都是对世界以何种方式方法显现给人们的解释性构造分析;现象学构造研究的基本课题是作为显现(Erscheinung)、作为"现象"(Phänomen)的世界。胡塞尔思维的发展导致他在晚年对作为生活世界的现象世界进行规定;"生活世界"无非是胡塞尔的构造思维所始终涉及的那个"世界"——当然,现在这个世界具有日趋重要的意义,关于这一点,我们后面还将进一步论述。

这里所暗示的在"构造"与"生活世界"之间的联系使人们可以赋予这一册文选以"生活世界现象学"的标题,尽管最初的三

[1] 即《现象学的方法》,上海译文出版社,1994年。以下作者将它简称为:《文选》第一册。——译者

篇文章包含了胡塞尔在引进生活世界概念之前的早期构造分析。所以文选第一册的标题使人们回想起胡塞尔思维历程的出发点，而这一册的标题则将人们的思路带回到这个历程的终点——这个终点之所以至今仍在发挥影响，乃是因为生活世界的问题还始终存在着。

胡塞尔通过构造分析表明，他的现象学的最终结果是观念主义的立场[①]：在**自然观点**中，即在人们进入现象学哲学之前对世界所持的态度中，世界和世界中的对象是作为某种**客观的**、自在存在的、即作为某种自身与意识无关而存在着的东西而有效。人们将如此被理解的与主体无关的对象世界区别于对象世界对人的意识而言的被给予存在，区别于它的“相对于主体的”“显现”。胡塞尔的现象学观念主义将被误认为独立于意识的世界存在还原到世界的合乎意识之显现上去。胡塞尔对这个“**还原**”的论证首先并不是以那种在近代哲学史上著名的普遍论据为起点。他更多地是在详细的具体分析中描述性地指明，人的意识通过何种方式在不同类型的对象那儿获得各种存在领域中的存在的信仰。

进一步的考察表明，对象的“显现”是这样进行的：任何对象尽管是作为某种同一的东西而被我意识到——作为一个对象，但是它是以杂多的被给予方式把自身展示给我的，这些被给予方式随情况的不同而在主观上有所变化。如果在意识中只有这种主观的、随情况不同而变化的**被给予方式**之序列，那么就不会有任何保持同一的对象世界显现给我们；而在我们的自然观点中，我们正是以无疑的自明性坚信这个世界的自在存在。对象

① 为了更好地理解下面简略的论述，可以参阅《文选》第一册“导言”中，尤其是第6节至第8节中对这里提及的基本概念的详细说明。

"自在地存在",这意味着:它们不只是在主观相对的处境的时或性(Jeweiligkeit)中的被给予之物,它们并没有在这种时或性中消失。对象是作为某种存在于杂多的被给予方式之彼岸并在这个意义上**超越了**这些被给予方式的东西而与我发生联系的。然而,将对象理解为超越,这必定是有原因的;这种理解的**动机**只可能由主观的、处境的显现所引起。对在各种类型的对象那里的各种动机的分析说明就被看作是构造研究的一般任务。

在自然的观点中,人的兴趣是指向对象的。对象只能通过被给予方式而显示出来,然而这些被给予方式本身却始终未被重视过;它们大都没有成为课题,或者即使成为课题,也只是以散漫的形式出现。为了使它们摆脱这种非课题状态的遮蔽性而展现出来,就需要特殊的现象学的**反思**,第一册文选便提供了这种反思**方法**的说明。这种反思方法表明,所有被给予方式都可以分为两组:一个对象可以被给予给我,以致于我同时具有一种对其他可能的被给予方式的依赖性和指明性的意识,在这些其他的被给予方式中,这个对象对我会以直观的、接近事实的方式当下存在,或者对象就是在这种接近事实的方式中显现给我,这种接近事实的状况被胡塞尔称为**本原性**(Originarität)[1]。所有非接近事实的、非确定的、或多或少无内容的表象,由于其体验内涵不能满足意识,所以都具有在有关对象的**本原的被给予**方式中"**充实**"自身的趋向;同时,从现时被给予的体验内涵来说已

---

[1] "originär"一词的原意是"本原的"。在德语的日常用语中,这个词与"original"是基本同义的。但胡塞尔在他的术语中对这两个概念有较为明确的区分:"original"一般用于感性感知领域,指对感知对象的直接、当下的把握;而"originär"则常常被胡塞尔用于交互主体性领域,它主要是指对他人的直接、当下的体验或同感。为了有所区别,我在这里将"original"始终译作"原本的",而"originär"则译作"本原的"。例如,我"原本地"看到一个他人,但我"本原地"体验到他的痛苦。对此也可以参阅拙著《胡塞尔现象学概念通释》,北京,1999年。——译者

经表现出某些可能性，通过对这些可能性的实现，意识可以达到充实。胡塞尔认为，意识是意向的，即：指向对象。这种指向不可分割地包含着充实的意向；因为只有本原地充实性的体验才能为意识创造出具有确定的实事内涵的原初对象；如果没有充实的可能，也就根本不会有任何对象意识产生。

对构造的分析因此必须以本原的被给予方式为出发点。这些本原的被给予方式赋予意识以动机：与对象相联系。现象学要描述的是，本原体验的意识是怎样在它自己面前建立起对象的存在，这些对象而后又作为自在存在之物显现给它。通过这一分析，意识的建设功能便得以明了。胡塞尔——用一个来自上世纪末、本世纪初的新康德主义中的概念——称此功能为“**构造**”。对构造的分析表明，本原的被给予方式是如何促使意识超越这种被给予方式的时或性而获得对象的确定种类并且获得其存在信仰（“**世界信仰**”）。胡塞尔也把他的现象学标志为**先验哲学**，因为它作为构造分析解释了这种超越[1]。

构造分析与各自的对象区域有关。这里将表明，属于存在之物的一定种或属的对象之存在是如何在相应的意识构造中成立的。分析的“主线”是由这种对象区域的普遍本质结构所构成，如：计数、语言含义、法律规范、伦理的或其他的价值等等。本质结构是通过“**本质**（即与“原始形式”或“本质”有关的）**还原**”的方法而被认识的，借助于这种方法我们可以抛开事实而关注于它们的普遍规定[2]。

为了不停留在对个别分析的非系统组合上，胡塞尔在他生

---

① 《文选》第一册“导言”中的第7节对“先验”的概念做了更详尽的说明。

② 对此方法的进一步论述可以参阅《文选》第一册“导言”中第5节以及选文中“事实和本质”和“通过本质变更进行的本质直观”这两个部分。

前未发表的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第二卷(以下简称《观念》Ⅱ)中第一次将一般存在之物划分为三个广泛的区域:空间中的事物的物质自然、动物的(有灵魂的、活的)自然和精神的、人的世界。它们的存在的各自基本规定在各种理论中得到阐明,这些理论规定了有关对象种类的存在[1]。这种"区域的本体论"同时还包含着先天的设定,通过这些设定,具体科学的领域得以相互划分开来。

构造的研究为自己提出了大量的任务,这些任务的排列来自于下列思想,即意向体验的所有类型由于它们与本原性的联系而相互依赖:如果某个意识缺乏对实事的接近,在这个意识中就存在着对未来的或可能的本原性的前依赖;而且,只要某个意识达到了对实事的接近并因此含有实事,它就会迫不及待地去接近已被体验到的本原性。它从它的实事内涵出发回溯到其他的意向体验上去,如果没有这些其他的意向体验,这个意识本身是不可能的。所以,一个体验是"**奠基于**"其他体验之中的。这种**奠基**的思想对于胡塞尔构造分析的系统排列具有决定性作用并且超出这个范围而在整个现象学运动中获得了根本性的方法意义。

奠基的观念使得胡塞尔产生出这样一种认识:应当把对空间事物的感知看作意向体验的原初例子和基础,因为它在所有体验类型中都被设为前提。无论我是以感觉的,还是以期望的,还是以实践行动的方式对待我所涉及的事物,我都先设定这事物的存在。如果没有对某种作为可使用或值得爱而显现给我们的东西的经验,那么对一个对象的利用或对另一个人的爱就是

---

① 关于各种"区域本体论"的层次划分可以参阅《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,《胡塞尔全集》第4卷的总体结构.

根本不可能存在的。这种存在的确定性使我得以根本地获得感性的感知。在感性感知和其他意向体验之间因而存在着一种单向的“奠基关系”：其他的意向体验没有感知是不可能的，而反过来则是可能的。与此同时，《观念》II中的那些存在区域（其对象是在感性感知中被给予的），即物质自然，便成为根本性的对象区域。

奠基关系的思维导致这样一种观点：意向地被体验的世界在某种程度上具有层次性的构造。这个层次思想以后为尼古拉·哈特曼以独立于现象学的方式进一步发展。在胡塞尔那里，感知作为对现存之物的确定与在感知中被给予的对象一同构成了世界经验的构造中的基础层次。这整个理论在后来受到海德格尔和舍勒的坚决反驳，前者在《存在与时间》中对日常人类实践进行阐述，认为在这种实践中“现存之物”（das Vorhandene，又译：“现存在手的存在者”）有别于“在手之物”（das Zuhandene，又译：“当下在手的存在者”），它是一种第二性的被给予性；而舍勒则提出了对同情关系与爱的关系的分析。

对于胡塞尔来说，感知尽管是在构造实在世界过程中的基本体验，但这并不表明，感知的基础不是建立在更深的意向体验中。在这些更深的意向体验中，意识也在构造着对象，尽管它们还没有构造空间中的物质对象或活的和人的世界的“更高层次”的存在区域。下面还会谈到这种在感知层次之下的奠基构造功效。这一册的第二部分和第三部分探讨的便是被胡塞尔视为最重要的、在感知层次之下和感知层次之上的构造层次：时间以及其他的意识。此外，在这里还涉及到胡塞尔所作的两个具体分析，它们连同《逻辑研究》第二部分一起，在当时发挥了最强烈的影响。

二、感知作为构造范型

奠基的序列不是从感性感知开始的，但这并不妨碍胡塞尔把这个体验种类看作是对一般意向意识的范例的体现。胡塞尔这样做的原因在于他对本原性的理解。与本原被给予方式有关的不仅仅只是成为现象学认识对象的意向体验。现象学本身也是一种意向体验并因此依赖于本原性。胡塞尔将哲学认识中的本原被给予称为**明见性**(Evidenz)[①]。明见性的特征是**直观**，在这种直观中，我以无兴趣的、不参与的考察方式[②]看到对象，即看到某些普遍的本质关系。这一点也适用于胡塞尔对一般本原性的理解。本原性对他来说意味着直观的被给予。但是，原初在确切意义上进行着直观的那种意向体验是对一个事物的视觉感知。因此，胡塞尔根据视觉感知的范例来收集那些直接或间接地对他的构造分析有决定作用的规定。出于这个原因，这里把对事物感知的描述——胡塞尔在 1926 年所做的一次讲座——不按历史的顺序而作为第一部分付印。

只要事物是在此时此地的当下中显示给我，那么对这事物的感知便是直观。对于胡塞尔来说，直观意味着“**当下拥有**”(Gegenwärtighaben)。“当下拥有”不同于“当下化”(Vergegenwärtigung)的各种可能性，例如：回忆或想象表象。感知的直观当下拥有所具备的突出特征在于，事物对于我决不是在任何方面都当下。这个发现一直使胡塞尔感到惊异并且以某种方式影响着他所有的具体构造分析。这项观察中令人惊异的地

---

① 此处参阅《文选》第一册“导言”中第 3 节以及选文中“心理主义和逻辑学的先验基础”这一章。

② 参阅《文选》第一册“导言”中第 6 节。

方在于：事物——如这里的这张桌子——向我展示出它的正面，而它的后面和其他方面对于我来说在当下仍然是隐蔽着的；尽管如此，我意识到"这事物"，即感知对象，是一个整体。

因此，如果做进一步的考察，那么，在其中一个事物被给予我的这一个感知包含着多种被给予方式，胡塞尔将这些在感知事物上出现的多种被给予方式称为"**映射**"。这些映射中的一部分——当下进行着的映射——"真实地"、直观地将事物显示给我，而其他的映射则是作为可能性而被我意识到的，我可以将这些可能性转变为真实的直观。这种可能性作为某种处于我权力范围之内的东西而被我拥有；因此胡塞尔将它们称之为"**权能性**"（Vermöglichkeit）[①]。现时的映射就其本身的意义内涵而言——例如反面也属于正面——依赖于"权能性"。权能性的关系为我所展示的可感知之物的游戏场被胡塞尔称为"**视域**"（Horizont）。

显然，我只有在运用视域中一同被给予的权能性时才能说我感知"这个事物"，例如，这里的这张桌子。在此同时，我的注意力却朝向这张桌子而不是朝向这些作为可能的被给予方式的权能性。这些权能性始终是**非课题**的，我的**课题**是对象。我的感知经验通过这种方式而不断得以迈进，即：我去把握非课题的权能性并由此而或是了解了课题对象的其他规定，或是了解了其他对象联系（"外视域"［Außenhorizont］）。根本性的东西在于：对事物的直观自身始终是对已处于视域中的，即对在当下恰恰是非直观的被给予方式的一种预期。

通过这种预测，事物现在作为某物为我意识到，这个某物的

① "Vermöglichkeit"是胡塞尔生造的一个概念，它是德文中"Vermögen"（能力、财产）和"Möglichkeit"（可能性）这两个词的复合体。对此也可以参阅拙著《胡塞尔现象学概念通释》，同上。——译者

存在**超越**了其现时的被给予性，并且在这个意义上具有"自在的""**客观的**"成份。因此，胡塞尔必须注意到那些在这种预期中起作用的因素。他在其现象学方法的基本著作，即：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷（以下简称《观念》Ⅰ）中区分了这些因素并且发展了有关这些因素的专门术语。

可以说，预期的出发点是由现时的和非课题地进行的映射构成的。它们是非课题的，这就是说：它们不是作为对象与我发生关系。由于它们不是作为对象与我相对立，胡塞尔得出了一个有问题的结论：它们必定是某种包含在我的主观活动过程的内在性中的东西。如果这个事物例如以"棕色"的颜色显现给我，那么这个颜色便是作为属于这个事物的某种对象性的东西；但是在我"之中"，这个对象性的被给予则建立在作为我的意识之"实项因素"的[①]、非对象性的棕色感觉的基础之上。

胡塞尔起初将这种感觉内涵标志为"素料"（Daten），即内部的被给予性，它们根据印象（英文为："Impressions"），即感观受到的外在刺激而出现于意识之中。在这整个观点的背后存在着感觉主义认识论的传统，这个传统最终可以回溯到英国经验主义那里去。然而，"**感觉素料**"（Empfindungsdatum）这个概念之所以会令人产生误解，乃是因为它使人觉得，这里涉及的似乎是类似于内部对象的东西。然而感觉内涵作为一种非对象性被给予方式的组成部分并不是对象性的东西。胡塞尔感知理论中的这种与感觉主义的共鸣在后面一章中还将再次被提及。

感觉作为意识的"实项"因素自身并不与对象之物发生联系。它们具有非对象性的内涵，但这内涵是非课题地作为基础

---

① 此处参阅《文选》第一册"导言"中第8节以及选文中"现象学的基本考察"一章

在“**发挥着作用**”(fungiert),意识可以根据这个基础朝向对象;只有通过感觉,感知的意识才能获得对象世界的颜色、口味、形状、气味这些财富。所以,对于世界的显现而言,在感觉中已经包含着质料。但是这种质料——胡塞尔采用相应的希腊语表述:“Hyle”,即德语的“材料”(Stoff)——首先必须用来为意识显现一定对象的特征和关系。要做到这一点就要将杂多的感觉内涵对象化,并且将它们**立义**(aufgefaβt)为某种从属于对象的统一性的东西。被感觉之物以这样一种方式被解释、“**被统摄**”(apperzipiert),以致对象之物在它之中“展示”(darstellt)[①] 出自身。胡塞尔对一个古希腊词“Noesis”——它标志着一种注意和倾听的行为的进行——做了自由发挥,用它来称呼上述对“质料”、“第一性的立义内容”的构形,或者说,对它们“赋予灵魂”(Beseelung)。通过这种对统觉中质料的意识行为活动上的构形(noetische Formung),被感知的事物就构造起了自身。

现时的被给予的感觉内涵为统觉提供了一个出发点。但是,意识通过统觉而超越出感觉内涵并使“事物”在这内涵中显现出来。意识预测到将此事物作为整体来经验的可能性。在现时被给予的感觉内涵中,事物永远不会在所有可能为我提供的角度上展示自身;它——如果人们在广义的,即不局限在空间意识的意义上来理解“透视”(Perspektive)这个概念——始终只是在一个单方面的透视中显示自身。由于这种单方面性,任何透视,任何映射都依赖于其他的透视和映射,我尽管在当下没有进行其他的透视或获得其他的映射,但它们作为共同当下的可能性而被我意识到:在对一幢房子正面的直观中,我所能看到的房子的背面对我来说是共同当下的。这种在当下拥有中的共

① 此处同样参阅《文选》第一册选文中“现象学的基本考察”一章。

同当下拥有（Mitvergegenwärtighaben）就被胡塞尔称为“共现”（Appräsentation）。

对于意识来说，在共现中已经包含着更广泛经验的权能性，所以，共现开辟了权能性的游戏场，亦即视域。由于共现属于统觉，所以统觉为意识创造了视界。因而，统觉对一个对象的构造不仅为意识将有关对象变成被给予性，而且统觉使得一个视域得以产生。构造就是视域的构成。

由于对象被置于一个视域之中，因此，对于意识来说，对象始终具有相对于它现时显现给意识的那种被给予方式而言在感觉内涵方面的多余成分。这种多余成分是由统觉中的共现所引起的，在这个多余成分的基础上，对象在自然观点中是作为自在存在的、超越的东西而与意识发生联系的。现象学家作为不参与的反思观察者拒绝做出这种超越的理解。这并不是说，他否认这种超越的理解，他仅仅放弃对存在表态。[①] 他如此纯粹地观察对象，正如对象在被给予方式中对感知的意识所显现的那样。如此被理解的、“在其意向显现的样式之中的对象”（Gegenstand im Wieseines intentionalen Erscheinens）——区别于自然的、非反思的意识所涉及的、作为自在存在之物的对象——被胡塞尔与意向活动（Noesis）相应地称之为意向相关项（Noema）。

但“意向相关项”这个概念可以有双重含义。统觉的作用在于，杂多的材料被集中到这一个对象上并与这对象发生联系。这种统一性的功效被胡塞尔用康德的术语称之为“综合”。意向相关项作为对众多被给予方式的联合的焦点不再

① 有关这种方法上的“悬搁”（Epoché）态度的详细说明参阅《文选》第一册“导言”中第6节以及选文中“现象学的基本考察”一章的第5和第6节。

是一个点状的对立面，不再是意识将它自己的杂多性与之发生联系并将它们集中于一个极。胡塞尔把如此理解的对象称为"意向相关项的核"（noematischer Kern）。它仅仅作为一个其特有的以及其他规定性的"承载者"（Träger）的对象，然而它又从这整个设置中抽象出来。意向相关项之核就是对象，它被抽象地看作是可规定的统一。但是，在完整词义上的对象包含着它的所有规定性，也就是通过杂多的被给予方式而显现给意识的那些规定性。"核"连同它所有那些丰富的规定性叫作"意向相关项的意义"（noematischer Sinn），这是在其意向显现的样式之中的具体对象，是通过构造的功效而给予意识的对象。因此，胡塞尔也能够将构造称之为意义给予（Sinngebung）或意义促创（Sinnstiftung）。

意义给予是统觉；意识解释某个它所掌握的原初内涵并"赋予"它以"灵魂"（beseelt），以至于意识得以坚信，在这些内涵中有一个客观存在的对象表露出来。作为这样一种对杂多材料的加工，构造是一种"功效"。意识带着这种功效超越出它自己本身；它超越出它自己的**"实项"**（reell）成分——即：材料和意向活动理解的进行——而朝向作为意向相关项与它发生关系的"实在"（real）对象。

三、感知的前阶段

以上对构造的大致描述包含着一个双重的划分：一方面是实项的（reell）、意识内的被给予性和实在的（real）、超越于意识的被给予性之间的区别，另一方面是立义内容（材料）与立义（统觉）之间的区别。随着第一个划分的进行，由笛卡尔提出的意识感官世界和外部世界的二元论又回到了胡塞尔的思维之中，而

这种二元论本来在意向体验的现象学中是毫无立足之地的[1]。胡塞尔对被给予方式中显现的中间维度的基本发现已经在现象学的起点上克服了这种笛卡尔的二元论。上面提到的对感觉的感觉主义解释连同其对内部感觉材料和外部刺激的划分实际上只是笛卡尔主义后期的一种游戏方式，因此对于现象学是不足取的。只要第二个关于立义内容和立义之间的划分是以笛卡尔的二元论和感觉主义为前提，那么这种划分对于现象学来说同样是不可取的。但在下面我们将谈到的胡塞尔后期的"发生现象学"中，这个划分将获得一种新的、非笛卡尔的意义。胡塞尔尽管自我批判性地站在与他自己的笛卡尔主义相对立的立场上，但他在这种自我批判中并不总是很彻底。所以，在对立义-立义内容的构造模式的发展中，他执一种模棱两可的态度。有时，他似乎因为在这个模式中所设定的笛卡尔主义和感觉主义而全盘否定这个模式。而后他又以一种完全独立于任何认识论传统的方式再对这个模式进行研究。

胡塞尔以后明确地放弃了对感觉的感觉主义理解，这主要是借助于他关于**动感**（Kinästhesen）的学说：体验的基本领域、感觉在传统中被看作是遭受（Erleiden）的、**被动性**的领域；感觉的印象、"impressions"在我们无主动行为的情况下侵袭我们。起初胡塞尔仍抱有笛卡尔主义的成见，认为这些印象作为某种纯粹被动的被接受之物构成一个内在于意识的、因而尚未与超越的世界发生联系的质料。统觉的主动性使得材料得以包容世界，使意识与世界发生联系。为了摆脱这种非现象学的笛卡尔二元论，胡塞尔必须去除这种在纯粹被动的现有性与建立在此之上的主动性之间的分叉并且证明，感觉从一开始就包含着世界，因

[1] 参阅《文选》第一册"导言"中第8节。

为它始终包含着行为、包含着基本的主动性。意识在感觉的过程中不是纯粹被动的接受站。如果我反思我自己的感觉，那么我会看到：只有通过我切身的（leiblich）活动，我才能获得我所有的感性印象。为了使我的对象环境中的颜色、形状、温度、重量等等确定的外观对我成为被给予性，我必须相应地运动我的眼睛、脑袋、手等等。感觉的感知（"感知"在希腊文中是"aisthesis"）和由我所进行的身体运动（"运动"在希腊文中是"kinesis"）在这里构成了不可分解的统一。"Kinästhese"这个概念便表述了这个统一，胡塞尔从同时代的心理学文献中采纳了这个概念并在他自己的感觉论中赋予它以中心意义。

感觉是以动感的方式进行的，这一点在以往的传统中之所以被忽略是因为动感属于被给予方式，因而它是非课题的进行过程。只有彻底内向的现象学反思才能使它得以明显。同样，感觉通过外部的印象而引起，这种观点只有当人们不是在反思的内向直观中考察感觉时才会产生。于是，感觉便显现为由外部刺激所引起的结果。然而，如果我按照感觉在反思中向我展示的那样来纯粹地描述它，那么上述因果关系便是不着边际的。

人们也许会认为，感觉主义传统是正确的，因为这种运动是在我不动作的情况下被动、机械地进行的。通常的情况确实是如此；动感大都是不为人注意地、合乎习惯地进行的。但尽管如此，在感知受到妨碍或干扰的情况中我会有意识地让我的能力——用胡塞尔的话来说：用我的权能性——去主动地控制它。动感的全部理论仅仅是新型现象学心理学研究在切身性领域中的整个范围内的或许最重要的一个例子，胡塞尔的构造分析以其对被动性中主动性的发现打开了通向这些领域的通道。在这个领域中，梅洛-庞蒂以他的《感知现象学》提供了继胡塞尔之后最丰富的考察。

在感知进行之前，意识就已完成了一系列的构造成就，动感意识是其中之一。胡塞尔和康德一样，在他的先验哲学中询问“经验可能性的条件”，并且，和康德一样，他也涉及到空间意识和因果意识，即关于将被感知事物置于一个与它相联的因果关系之中的意识。然而，除此之外，胡塞尔还发现了康德未看到的、或者说康德仅仅暗示过的各个奠基层次（Fundierungs-schichten），现象学可以描述所有这些奠基层次。

在胡塞尔那里，与动感紧密相关的感知的一个特别突出的前阶段是“**感性领域**”的构造。如果感觉仅仅是一种对对象的完全被动的接收，那么人们就几乎可以接受感觉主义的传统看法，即：被接收的印象是个别的、自身单纯的材料，可以说是落入意识之中的不可分割的感觉雪花。所以感觉起初提供了一幅关于世界的点描画：纯粹是彩点、无平面的单位，它们只是通过统觉才被对象性地理解成为一个平面。但由于感觉的被动进行从一开始便渗透了主动性，因此在感觉进行中出现的内涵也必须与感觉的进行相符合。正如统觉的主动性在事物感知时所表明的那样，主动性意味着综合，意味着将多集合为一。所以在感觉中从一开始就显现出领域和形状；胡塞尔将它们称之为造型（Konfiguration）。例如，在对个别事物极其多种特征和变化关系进行的所有统觉之前，人们就已经看到颜色的集合体连同某些轮廓。在这里所进行的反感觉主义的自我批判中，胡塞尔所走的道路与塞尚在绘画中所走的道路相类似；在塞尚那里，印象派的点描主义变成了一种对平面颜色形状的新经验。在这里，现象学对感知的设定的解释与我们这个世纪的格式塔心理学相汇合。

感知领域所具有的统一性应当归功于意义的这种主动的被动性，胡塞尔将它称之为——又是用一个取自经验主义传统的概念——“联想”。这标志着感知的另一个构造性设定。针对经

验主义的理解，胡塞尔强调：不能把"联想"理解为在意识无行动的情况下所屈从的那种盲目的机械作用，就像在物质自然中某些过程屈从于力学规律一样，应当将这种"联想"理解为感觉构成的过程：从根本上说，联想就在于，某物使我回想起另外一种东西，如我曾在那里做客的一间屋子里的气味，借助于两个被给予性之间的这个联接成分，这个被给予性的意识就唤醒了另外一个被给予性的意识，这种联接成分有可能是两个被给予性的相似性，但也可能是另一种"接触点"。通过这种"某物导致对某物的回忆"，这里首先就会产生出两个意识被给予性之间的"**结对**(Paarung)"。联想不是盲目的机械作用，这一点已经在反思中得到表明，我在这种反思中可以重复地进行这种联想行为，并且理解，在意识中，一个"结对"原初是通过哪些接触点而得以形成的。

四、时间意识

在奠基建造中比联想所处的位置更深的是这样一种事件，这种事件不断地以更基本的方式使意识的**形式**联系得以形成。这个综合——"内时间意识"——始终是基础性的构造层次。"时间意识"的词义是指"关于时间的意识"。但是这个"关于"是会引起误解的，因为它给人以一种印象，好像这里涉及的是一种把时间当作对象来研究的意识。确切地说，这样一种对象性朝向的意识只是到了事物感知的层次才产生。可以说，"时间"是前对象地为我们所意识到的。胡塞尔的命题是：时间是——在奠基顺序的意义上——第一个被意识到的东西。意识是一条**体验流**，即一种流动的多样性。但是许多不同的体验都是作为"我的体验"被我意识到的。这些体验都包含在这种属于"我"的属

性中，它们构成统一。体验流的这种多样性的综合统一在胡塞尔看来便是时间性。它构成时间意识存在的形式，并且这种构成十分奇特，以致于意识内部地“知道”它自己的这种形式。这便是“内时间意识”。

胡塞尔的所有构造分析都受一个基本意图的引导，即解释自在存在、客观性是如何对意识成立的。这也适用于时间分析。所以，胡塞尔解决时间问题的方式与另外两位我们这个世纪的伟大时间论者柏格森和海德格尔的方式完全不同。在胡塞尔的眼中，感知事物的存在体现了客观性的范例。物质世界的对象可以出于一系列的原因而作为某种存在之物显现给我们，这种存在之物超越了被给予方式的主观进行。原初的原因在于：所有被给予方式由于受处境的束缚，因而服从于时间的变化；感知对象之所以对意识具有客观的成分，首先是因为它们本身摆脱了被给予方式的这种变化并且可以在一定的时间中不动地存在着。由于这种不可移动性（Unverrückbarkeit）的缘故，它们存在的持续性是可测的和可记录的。它们的自在存在从根本上来说是在一个可确定的时间点上，或者超出这些时间点的序列之外而处于一个“客观的时间”之中。

因此，胡塞尔的时间分析必须以这个问题为出发点，即：对于意识来说，这个“客观时间”是如何构造自身的？第一个问题是：这种时间本原是如何被意识的？我们将客观时间想象为一条线。这条线上的每一个点都是一个现在、一个当下。同时我们把所有现在都看作是同一等级的。但这与本原的时间经验不相符。原初对于我的意识来说始终有一个现在具有在先的位置：当下，即我所经历的时、日、年。我们将其他的现在置于与现实的当下联系中：它们或者早一些，即属于过去，或者迟一些，即属于未来。此外，过去的现在或未来的现在根据它们相对于现

实的现在所处的或近或远的位置进行排列。这样，本原地被给予的时间始终以作为其关系中心的现实当下来定位。

如此定位了的时间的被给予方式便是回忆和期待。通过回忆与期待，我将过去和未来当下化，即：我将现实的、当下的、或近或远的时间性"环境"(Umgebung)当下化。但我之所以能将我的时间视域的这些维度"当下化"，只是因为我或者其他人曾经有一次现实当下地对这些维度有过体验或将要有体验。所以，"回忆"和"期待"的被给予方式被归结到"当下拥有"的被给予方式上。与所有被给予方式一样，时间维度的被给予方式也是某种主观进行的东西。它们出现在意识流中。但意识流本身却是意向体验的一种时间性的先后顺序。如果体验得以进行，那么，这个体验的进行便从此在我的**意识流**的过去中获得一个不可移动的位置。以此方式，过去的时间位置对于我的意识来说就获得了最初的自在存在并且首先获得了在客观时间中感知对象的客观性。一个被给予的自在存在的基础在于，这个被给予性被置于权能性的视域之中。随之可以提出所有构造理论的出发点问题：我的意识流时间位置的基本"客观性"是通过意识的哪种功效而得以成立的？就是说，通过"内时间意识"，我具有进行任何一个体验的权能性，并通过这种体验的进行又具有对它的内容进行回忆的权能性，这种关于我的意识时间视域的前对象性意识，即"内时间意识"是如何构成的？

在回答这个问题时，胡塞尔处于有利的地位，因为对于远离实事的意向体验对本原经验的依赖性来说，时间意识是一个特别有说服力的例子：那种通过回忆与期待对过去和未来的"当下化"根据其意义依赖于这样一些体验，在这些体验中，现在被当下化的东西是直接作为过去当下被给予的，或者说，是直接作为将来当下被给予的东西存在的。"昨天"是一个已流逝了的"今

天"，"即将"是一个将要出现的"现在"，如此等等。据此，当下意识是本原的时间意识，而构造分析的首要任务在于，考察某个对于自然观点中的意识来说非课题性的被给予方式，这种被给予方式导致我坚信，有可能将已过去的体验进行当下化并同时将它们列入一个不可回返的时间位置序列。

如果人们在反思中注意到，当下意识决不是关于一个在过去和未来之间点状的截面的无广延的"现在"，而是它本身具有某种——根据体验的不同情况而变化——广延：我把"当下"具体地作为一场足球赛的时间场、作为起草一封信、听一段音乐的时间场等等来经验，那么，被寻求的那种被给予性方式就会显露出来。在这个广延的当下之内有一个现实性的高潮，胡塞尔将它称之为"**原印象**"（Urimpression），但在这个高潮周围有一圈"晕"（Hof），它是刚刚过去之物和即刻到来之物的晕。刚刚过去之物对我来说在它的滑脱中是直接地仍然-当下的（noch-gegenwärtig）。在它的消失中我仍然保留着它，并且是非课题性地保留着它，就是说，我的注意力并不特别地指向这种在任其滑脱中的持留（Festhalten im Entgleitenlassen）。以相应的方式，在现在中出现的东西是共同当下的（mitgegenwärtig）。只有通过这种方式，例如在谈话的进程中，一个句子的开端和结尾对我们来说超出了现实被说出的声音就是当前的（präsent），并且我们才可以理解全句的含义。因此，这两个非课题性地发挥着作用的被给予方式：滞留（Retention）和前摄（Protention）使得当下意义似乎有可能自身具有广延，具有一定的宽度。

这样，在滞留中便形成了将过去之物明确地当下化的能力：我目前的滞留坠入一个最近的过去之中，这是时间的连续"河流"的本原形态。而正在现实之中的现在则成为新的滞留。但是，在这个新的、直接现实进行的滞留中，前面进行的滞留是直

观共同当下的，如此类推。这种滞留的相互交织连续地进行，以至于产生出一种“滞留的彗星尾”。这条滞留链超出当时的当下意识而以下坠的方式保持下来，它使我有可能通过当下化而在过去之物的位置上重新找到它。为了将这种明确的当下化与回忆的直接前形态、即滞留，划清界限，胡塞尔将它称之为再回忆(Wiedererinnerung)。当我进行再回忆时，我“唤醒了”已坠落的、在某种程度上积淀下来的当下，并且能够确定它们在过去中的位置，因为我具有一个“沉睡着”、非课题地发挥着作用的意识，它曾追随过那些在滞留链中积淀了的各个当下，直到今天，我可以再回溯到我的这个意识上去。借助于这种权能性，附在我当下意识上的过去视域就构造起自身。而未来视域的构成也与此相符。这样，意识便获得了它的内时间视域，并随之而获得了所有对象客观性的前对象的形式基础。

而后在这个基础上建立起关于感知对象的客观时间的意识，同时这个意识在没有其他已经提到的以感知为基础的构造功效的贡献的情况下就可以成立了。在其他的构造层次上，这个意识使生物的和精神-人的存在区域成为被给予性。所有的构造都是作为综合进行的，就是说，作为对多样性的统一。原初的综合是我在滞留链的不断延续中所进行的当下拥有中非课题地意识到的“过渡综合”：我前对象性地觉察到被滞留之物滑动性的坠落，并且与此互补地觉察到被期待之物的不断上升，并且我的体验是和任何当下通过这种过渡性向“当前域(Präsenzfeld)”的延伸相符合的。在延伸着的当下这种过渡性中，期待、原印象、滞留是不可分割地联结在一起的，对它们的意识是一个关于多样性中的统一性的意识，并因此而成为任何一个可由我进行的综合的原初形式。在每一个构造层次上，内时间意识中的这个时间形式的本原构造都不断重复和变异。胡塞

尔有时也把时间形式的这种本原构造称之为“时间化(Zeitigung)”。在这个意义上,胡塞尔在他的后期著作《危机》中做了纲领性的解释,即:“存在之物的任何一种构造和在任何阶段上的构造都是一种时间化”[①]。所以,对于胡塞尔来说,对原初时间构成的分析具有超越一切的意义。因此,在这一卷《文选》中,与此有关的文字所占的篇幅也最大。

所有的综合功效都是时间意识的原初综合的变化结果,这一点,胡塞尔在后期谈到现象学由于其自身的方法而尤为感兴趣的本质事态时曾明确地加以指明。[②]

作为一般对象的本质是以无时间之物、超时间之物而显现给自然观点中的我们的。但如果人们在本质变更中更仔细地考察本质的本原被给予方式(参阅《文选》第一册的最后一部分),那么被误认的超时间性便表明是一种特殊的时间性。如果人们将本质一般性回溯到时间经验之上,那么这些本质一般性的存在“既是无处不在,又是无处在的”。这意味着:一方面,我们随时可以在我们的意识中创造出关于一般之物的想象,并且可以在任意的一个现在中重复这一创造(“无处不在”);在这个意义上,本质一般性是“**观念**”对象;因为观念之物的对立面,即实在之物之所以是“**实在**”,是由于它们在客观时间的可记录的当下序列中是一次性永远被确定了位置的。另一方面,这个观念性的反面在于:一般对象是“非实在的”,即:它在客观时间的可记录的当下序列中不具有任何位置和持续(“无处在”)。所以,甚至所谓一般之物的无时间性也通过它的被给予方式而被回溯到意识的时间性上。[③]

---

① 胡塞尔,《危机》,第172页。

② 参阅《文选》第一册“导言”中第5节以及选文中“事实与本质”和“通过本质变更进行的本质直观”这两个部分。

③ 参阅胡塞尔,《经验与判断》,第303—305页。

在对内时间意识分析的第2章中(在这卷《文选》中是第28节至第36节)显露出胡塞尔在一个比上面所描述的内时间视域构造更深的维度中所遇到的一系列问题。这里所涉及的是他的现象学中最困难的、但也许是最诱人的问题,这些问题从他早期时间分析开始直至他晚年都一再地吸引着他。

意识的统一要归因于自我,只有在与自我相联系时,我才能就我的所有经验说,它们是"我"的经验。在反思中我可以——这正是先验现象学的工作——将注意力指向我自己的自我并使它成为课题,成为对象性的对立面。但同时,进行着反思的我却始终不可取消地留在对象化的此岸。[3] 这样,便有了一个不通过客体化便可获得的"原-自我"(Ur-Ich)。它的非对象性最终保证了现象学作为先验哲学的特征。另一方面,自我能够对自己本身进行反思仅仅是因为它作为原自我先于所有明确的反思已经"知道了"自己本身。但这种前对象性的自我意识无非是在其本原的原初状态中的时间意识而已:我对我本身来说在意识生活的每一刻都滑向过去,但我始终以滞留的方式觉察到我自己本身。这种原初滞留便是原初的综合。在这种综合中,我——先于任何客体化——始终已经确认了我自己,并且与此相一致,我始终已经获得了第一个与我自己之间的距离。通过这种前对象性的自身确认,我的原-自我便是不变的、持久的东西,通过这种前对象的远离,我的原-自我又是某种活的、流动的东西,即某种相对于前面有过的东西而言可以变动的东西。所以,我的自我在它的最深维度中是一个活的存在,在这个存在中,"持久"与"流动"合为一体。

在胡塞尔20世纪30年代所写的、但未发表的关于这个问

[3] 以下部分参阅《文选》第一册"导言"中第8节。

题的手稿中，胡塞尔将这个维度称之为**“活的当下”**。在他20年代所撰写的“内时间意识的现象学”的文字中，他承认，对于自我和时间的这个最深刻的联系，他“还缺少名称”[①]。对这里所表述的活的当下的反问对于胡塞尔来说是“现象学还原”的最后的和最彻底的一个步骤，通过这个还原，现象学表明自身是先验哲学。康德在《纯粹理性批判》中将时间的起源归功于一门隐蔽的、我们无法达到的“人类心灵艺术”，胡塞尔敢于踏上“朝向母亲之路”，并且试图用他对活的当下的分析来解开时间之谜。

五、交互主体性

尽管在被感知的物质世界中事物的“客体性”已经被获得，但意识却还没有获得在狭义的和通常词义上的客体性。在日常的和科学的语言中，我们用这个概念表达一种对所有人而言的有效性，这种客体性通常——特别是在我们这个相信科学的时代——被视为真正值得追求的认识形式。在这种被强调了的意义上的客体之物是这样一种东西：对它们的理解是独立于各种经验主体的主观经验情况的。用胡塞尔的语言来说：它们是在被给予方式的“交互主体的”多样性中始终相同地显现给我们的东西。如此被理解的客体性是以**交互主体性**亦即主体之间的相互关系为前提的。因此，对这种客体性的解释首先要求对交互主体性的构造进行分析。

如果人们期望从这个构造分析中获得对各种集团形式，如友谊、家庭、社会、国家等等的现象学研究，那么人们就误解了这

---

① 参阅本书“内时间意识现象学”选文部分第2章的第30节。（胡塞尔，《内时间意识现象学》，《胡塞尔全集》第10卷，第462页。——译者）

个构造分析的目的所在。在这里，胡塞尔首先感兴趣的是客体性的可能性：尽管各种对象的经验情况不同，它们如何能够以同样的方式显现给不同的人？更彻底地问：不仅每一个个体的意识与一个它独自固有的经验世界打交道，而且所有意识都具有一个对它们来说共同的经验世界，即：具有一个包含着它们主观视域的普遍视域，这种情况如何解释？

这个问题对于胡塞尔来说具有特别突出的意义，因为只有回答了这个问题才能阻止现象学的失败。作为先验哲学，现象学以方法操作性的反思为依据。但是我只能作为个别的人进行反思。我描述由我经验的世界在由我进行的被给予方式中的显现。这种分析只能由我以第一人称的形式(Ichform)进行陈述，并且，如果不可能通过共同对象的——其中也包括现象学研究的课题——联系来说明自身，那么接受我的陈述的人也就只能是我自己。因此，只要我尚未在对构造的分析中证明，一个对所有人来说共同的、在狭义上的"客观"世界是如何可能的，那么，这门不仅是由我独自一人"本我论"地来从事的、而且还应当与许多人一起共同来从事的先验现象学就始终还悬在空中。

这个共同世界的对象对我来说之所以和其他所有在某种意义上自在存在的被给予性一样作为客观的而有效，是因为它们超越了被给予方式的情况的时或性。因此胡塞尔必须问，严格意义上的客观性是通过一种什么样的超越而构造自身的。这里，情况的时或性就在于个别主体所具有的世界经验的不同性。个别人的各自的主观世界经验的局限性是通过客体之物的超越而被取消的。为了考察这种超越是如何原初、本原地对意识成立的，胡塞尔必须在方法上以这样一个鲁宾逊的体验视域为出发点，这个鲁宾逊从未听说过其他的主体和其他主体对世界的看法。

于是胡塞尔的分析便以一个思维实验为开端:我们的共同经验不只被我意识到,而且也被许多人意识到,这样它便获得许多规定,我在这里抛开这些规定不论。通过这种抽象,经验视域留存下来,在这个经验视域中,显现给我的一切都只带有从我自己的意向体验中所能获得的规定。胡塞尔用一个来自拉丁文"primordium"(起源)一词的"primordial"(原真)概念[①] 来标志这个被抽象还原了的世界,并且,他把这种使我的"特有领域"得以显现的方法操作标志为"原真的还原(primordiale Reduktion)"。

从原真的世界来看,对每个人而言的这种客观世界表明自身具有一些附加的规定,这些规定超越了这种原真性,并且,我们可以从这些规定中得出:我的世界也可以被其他人经验。胡塞尔将这个超越了原真世界的东西称之为"陌生之物"(das Fremde)或者"异我之物"(das Ichfremde)。这个他物起初是世界通过他人所获得的特征。但是这些他人本身也超越了我的原真世界。因此他们也是某种他物,并且,根据胡塞尔的命题,他们是在奠基顺序中第一个被体验到的,并且是本原地(originär)被体验到的异我之物。他论证说:我的世界被那些超越出我的原真领域的主体共同经验到,通过这种方式,我的世界获得了一个客观上对所有人都有效的世界的特征。

这个论证是值得怀疑的:因为现象学的研究更多地表明,人们可以说是本原地以忘却自身的方式生活在一个共同的自身之中,他们从这种共同性中脱身出来之后才作为他人或者甚至作为他物而相互相遇。这是海德格尔《存在与时间》一书的观点。而

① 胡塞尔在他所做的许多主体性的分析中常常不是用"primordial"一词,而是至少同样多地使用"primordinal"一词。但从这个词的拉丁文词源上看,这种做法是不准确的。因此,在这里被付印的"主体性的构造"这部分选文与《胡塞尔全集》第1卷有所偏离:这里始终只用"primordial"一词。

另一方面，那些期望从现象学那里得到关于人类共同生活的基础和形式的人则特别注意胡塞尔在这方面的分析。所以，尽管胡塞尔起初对社会关系本身并不感兴趣，但他的出发点却对社会哲学的代表人物起了启发作用。在这方面首先享有盛名的是阿尔弗雷德·舒茨的著作。他对胡塞尔的分析所导致的最初结果是："生活世界"一词在此期间就被进一步地在"社会生活世界"的意义上得到了解释——胡塞尔原初显然是没有考虑到这个意义的；"生活世界"对他来说是一个科学批判的概念而不是社会哲学的概念，这一点在后面还将得到进一步表明。这个概念在其社会哲学的意义上近来已经进入到约尔根·哈贝马斯思想的中心。

在原真还原的出发点上，胡塞尔为自己提出的任务是解释"**陌生经验**"：是什么促使我在我的原真领域中超越出这个领域而朝向最初的他物，即朝向其他的主体，并且最先是朝向一个他人？为解决这个构造问题，胡塞尔坚定不移地首先回溯到本原意识与非本原意识的区别上，其次回到感知的基础体验上。如前所述，在任何感知中，当下被给予之物、"被体现之物"(Präsentierte)[①]非课题性地向我指明共同当下之物、"被共现之物"(Appräsentierte)，并且它们促使我共同地表象这些共同当下之物和被共现之物。如果我在我的原真的世界中有可能会有超越这个世界的动机的话，那么情况只可能是这样的，即：我在某些原真的体现之物中也共现了某些非体现之物。这个体现之物是他人的躯体(Körper)，但我在我的原真性中尚不知这是他人的

---

① 在胡塞尔的意识分析中，"präsentieren"意味着当下的显现，即本真意义上的感知，这里译作"体现"；"appräsentieren"是指共同当下的显现，即感知中的非本真的部分，这里译作"共现"。胡塞尔还有一个与此相关的概念"repräsentieren"，它表示一种以感知为基础的、因而是第二性的显现，即想象或当下化，译作"再现"。对此也可以参阅拙著《胡塞尔现象学概念通释》，同上。——译者

躯体。它导致我在其中超越地直接显现的他人共现出来。这样一个躯体便在我的原真世界中被理解为他人的身体(Leib)。这个统觉是交互主体性构造的第一步。胡塞尔认为,在一个共同世界中共同生活的所有经验以及所有社会化的形式都建立在这个步骤的基础上。

根据以上所说,胡塞尔的交互主体性理论的根本任务就在于,将陌生经验的共现与一个通常的、未超越自身固有领域的事物感知范围中的共现划清界限,并由此而确定陌生经验共现的特性。这种极为细微的、然而也是极有问题的分析是如何进行的,读者自己可以在这一册的第二章中了解到。

在这里只要提醒人们注意几个关键点也就够了。第一个关键点是胡塞尔向他的联想理论的回溯。超越我的原真领域的动机是以另一个躯体的独特显现方式为出发点的。这个躯体通过它的"举止"使我回忆起我自己的躯体。"某物引起对某物的回忆"是联想的基本形式,胡塞尔将它称之为"结对"(Paarung)。

另一个躯体可以使我回忆起我自己的躯体,因为我的躯体同时也是我的"身体"。关于我的身体,我具有——这是第二个关键点——一个前对象的意识,首先是因为我在感知时用这个身体来进行动感的运动。在这时我始终意识到我的身体——身体是某种处在"这里"的东西;在我的身体中我始终存在于"这里"。无论我到哪里,这个身体的"这里"可以说是一直随着我流浪,并且因此而构成了我始终无法放弃的、我的空间定位的绝对关系点。在与我的身体-躯体的关系中,任何其他躯体都作为"那里"而与我发生联系。[1]

---

[1] 关于身体-躯体的整个理论可以参阅《观念》第2卷,《胡塞尔全集》第4卷,第143—145页

关于这两个躯体——即滞留在“这里”的我的躯体和滞留在“那里”的另一个躯体——的相似性的意识在我之中唤醒了两种表象的可能性，用胡塞尔的话来说：在我之中引起了两种权能性的动机：我首先可以在实在的期待中表象：我在**未来**可以运动到另一个躯体现在所处的位置上去，并且我在那里可以表现出它所表现的那些举止；我当下显现是连同我的身体-躯体处于“这里”，而非“那里”。其次，我**现在**——不是实在地，而是想象地——就可以将自己置于那另一个躯体的举止之中，并且设想，我是在那里的。以此方式，我当下就已经处于那里，尽管只是臆想地、以“仿佛(als ob)”的形式处于那里。

在胡塞尔的分析中存在着一个并未十分明确地凸现出来的关节点(neuralgischer Punkt)，这个关节点就在于：这两种表象的可能性，即实在的和臆想的表象可能性，可以共同发挥作用。当“那里”确实有一个躯体出现，而且它不仅仅是时而地、还是连续地在它的举止中使我回忆起我自己的身体行为时，这两种权能性便开始相互补充。通过想象，我有可能在那里的那个躯体的举止后面认识我自己的躯体的本质。当然，仅仅靠想象永远不会使我想到，另外一个陌生的意识，即一个不同于我的、并且永远不会与我相同一的自我会在那里显现出来。在臆想中我只能进行我**自己**的其他表象，我只能设想我自己的自我的变化。但由于我同时具有表象的能力，即：将我的位置向“那里”的变化描绘成一种实在的未来可能性，因此，通过现有的、在我的身体-躯体的“这里”和那个躯体的“那里”之间的实在区别，我意识到：一方面是我的自我，另一方面是我所想象的我的自我在“那里”的躯体中的所显现的变化，在这两者之间有一个实在的区别。于是，对我来说，在那里的躯体中的自我从我自己的纯臆想的变化转变成为另一个实在的、“陌生的”自我，即转变成为与我的本质

相同的本质，我尽管可以理解地设想和“同感”（Einfühlen）这个本质，但却不能与这本质相同——。

以此方式，通过这个与“这里”和“那里”的区别相联的实在差异性意识的溶化，随着我的自我的想象力变化，一个新的统觉便得以成立：首先在两个躯体举止的结对联想的基础上，其次在我的身体意识的基础上，我将这个其他躯体的举止理解为一个陌生的自我的显现，这样，对我而言，他人的存在便本原地构造起了自身。

在作为某种当下之物在“那里”与我发生联系的躯体中，他人——对于他来说，那个躯体是他的身体——对我来说是共同当下的。这个共现与在任何原真感知中的共现的根本区别在于，我从根本上说永远不具有将共同当下的被给予方式变成一个由我自己进行的被给予方式的可能性（权能性）：那里的那个躯体对于那另一个自我来说是作为它的身体而被给予的，这个情况尽管对我来说是共同当下的，但我却永远无法成为那另一个自我，就是说，这另一个躯体永远无法作为我的身体而被给予我，即：它对我来说永远无法成为我的绝对的“这里”；它对于我来说始终在“那里”。所以，胡塞尔交互主体性理论的各个主体最终只是作为“他人”而相互发生联系，因为他们在世界中的此在被束缚在他们身体的绝对“这里”之上，并且也因为这些身体同时作为躯体永远无法同时占据“那里”。这里便是“陌生经验”的本原源泉之所在。

六、发生现象学与现代科学的产生

正如我们至此为止所介绍的那样，构造学说基本上是由许多理论构成的。每一个理论都与一个奠基层次有关，或者说，都

与一个存在区域有关。这样一来，现象学作为先验哲学所要探问的世界之显现、存在之大全便融化为各个对象领域的显现。实际上胡塞尔的目的就在于理解：对世界之存在的自然信仰究竟是如何构造起来的。世界的整体并不是各个独立的对象领域之总和，而是一个对所有视域而言的普全视域。即是说，它是一个绝然全面的我的各种权能性的活动空间，所有这些权能性都通过指明关系而相互联系在一起。在写完《观念》I 之后，胡塞尔越来越清楚地看到这样一个任务，即在个别的构造理论之间建立起系统的总体联系，这个联系应当可以解释，是什么将意向意识的所有视域结合为一个世界意识。

在第 3 节中已经提到对所有构造理论之聚合而言的起点。只要胡塞尔以对被动地在先被给予的、意识内在的-无世界的感觉材料的设定为出发点，并且把意识的世界联系的产生留交给一个建立在被动性之上的主动性，他就无法将对象构造的分析有力地扩展为一个世界构造的分析。因此他不得不放弃那种对意识的两个层次的设想：被动性与主动性，这种设想趋向于康德对接受性和自发性的划分。他指出两点：感知的被动的前提中已经包含主动性——我们曾经谈及这一点；所有主动的、统摄的成就都以主动性为基础。

胡塞尔后期将这种主动的成就称之为**“原促创”**（Urstiftung）。当意识——不是个别人，而是一个无论做何定义的语言共同体或文化共同体——超越了它至此为止的对象视域而走向一种新的对象性时，即是说，例如当一个新的工具被发明时，一个“原促创”便形成了。人类文化的所有对象都曾是通过原促创所具有的那种构成对象的成就而构造起自身的。随着每一次的原促创，意识便从此而赢得了一种一再地向新的对象回溯的权能性（Vermöglichkeit）；这就意味着，对相关对象的经验逐渐成

为习惯。这种“**习性化**”(Habitualisierung),或者也可以说,这种“**积淀**”(Sedimentierung)是一个被动的过程,即不是一个由我作为实行者而启动的过程。原促创的创造行为在这里通常会被遗忘。这种习惯逐渐成为一种亲熟性,即非课题地亲熟了这种对有关对象的经验的权能性。但这意味着:通过对原促创的被动习性化,一个视域就被构造起来,意识便持续地生活在这个视域中,它并不需要在原促创的主动性中一再地重新进行这个视域的原初形成。

带着这个思想,构造理论就获得了一个全新的维度。逐渐成为它的基本课题的是视域意识在其中得以形成和丰富的内部历史,即“**发生学**”(Genesis)。发生构造划分为两个主要区域。并非每一个视域都可以建立在原促创的习性化基础上;因为如果那样的话,每一个原促创都将预设出,它朝着新的对象性而超越的那个对象视域最后会回溯到一个原促创上,而这个原促创又可以再接着回溯下去,如此等等。这样,对过去的原促创的回问就会走入无穷,而这是不可能的。必定有某些视域是意识“始终已经”具有的,即是说,不是意识自己通过主动统摄的成就而创造出来的。原促创的主动性因而是以更基本的视域的**被动发生**为前提的。这种发生在意识的内部历史中并没有一个起始的开端,相反,它每时每刻都在进行着。感知层次“以下”的构造发生都参与了这种发生,这首先是指在“活的当下”中的时间构成、“联想”和动感意识。但所有这些持续进行的被动过程都已经贯穿了主动性的前形态。因此,被动发生顺利地过渡到与发生构造理论相关的第二个领域:原促创的**主动发生**。

正是主动和被动发生的现象学才系统地将所有构造发生统合为一个总体联系,并且它坚定地提出这样一个思想:意识不是孤立的对象,而是视域并因此而构造着世界。因而现象学的方

法最终是藉此才成为先验哲学，即成为一种从其对意识的显现方面出发对存在者总体的探问。

这个通过发生构造理论而完成的对意识史维度的发现，使胡塞尔有可能在他的最后期再一次以新的方式来概述现象学。他在《危机》中所阐释的先验现象学是唯一能在一个意义危机中作出确切诊断的机制，这个意义危机是指由那种在现代性中将我们的世界和我们的生活加以科学化的做法所导致的危机。他的这个诊断预设了一个同样彻底的既往病史：胡塞尔将整个现代科学看作是一系列科学史与哲学史原促创的结果，它们中间最后一个、而且对我们来说至关重要的原促创就是近代数学化的自然科学的促创。

作为对新对象性的主动构造，每一个原促创都超越一个非课题的、亲熟的对象视域。与此同时，在自然观点中现存的意识的存在信仰得以产生：这些对象被赋予一种客观的存在，也就是说，它们显现为与非课题的被给予方式无关，并且因此也与它们进行于其中的视域意识无关。随着对"哲学与科学"这个文化构成物的原促创，在人类历史中，世界的总体本身才第一次作为某种在这个意义上的客观的东西而成为研究的课题。而后，通过近代自然科学的方法，绝对科学客观性的现代理想才在一个新的原促创中产生出来：科学有效的东西应当摆脱任何在各自的主观的被给予性方面的相对性。科学可认识的世界的自在存在被理解为一种与主观经验视域的彻底无关性。

但这种客观性理想并不是一种不言自明的东西，而是与现代科学的原促创相联系的理解成就之产物。这一点可以通过与古代和中世纪科学家对世界的态度的比较而得到说明。古代科学把自己理解为"理论"(theoría)，即一种精神的直观，它的出发点在于：不带有任何可用性想法去观察那些有待认识的东西，就

像它们从自身出发所表明的那样。康德在《纯粹理性批判》中以一个著名的类比确切地描述了近代科学与它的认识对象(这首先是自然)的关系:[①] 现代研究者确实也求教于自然,但不是像一个"学生,只是复述老师愿说的一切东西",而是像一个"法官,强迫证人们去回答他向他们提出的问题"。在这个形象的说明中被称作"对证人的强迫"的东西,就是现代研究者对观察条件的设定,这是一种在方法上得到调节的设定。这种对观察条件的实验性干预赋予了研究以一种根本性的技术特征。在现代科学中从一开始就有一种技术精神在主宰着,首先是在它的实在技术的可利用方面。这种精神是成功精神,是方法的效应精神。当认识对象被促使去展示比它自发地展示更多的东西时,人们便获得了成功。

由于已经成为方法的现代理论强迫对象去自身展示,它必然会引发一种信心,即原则上没有什么东西可以逃脱研究的干预。这并不意味着,一切都已经被研究过了,而是意味着,在这种科学乐观主义看来,原则上一切都是可研究的。研究过程虽然会导致无限,但它带有这样一个信念:我们可以借助于合适的方法而使每一个对象自身展示。在这个意义上,所有个别科学的统合研究精神关系到所有对象一般的总和。因而世界成为现代科学之总体的课题,但这个"世界"被理解为对象的总和。而作为先验现象学课题的世界则是普全视域,即作为指明关系而组织起来的我们所有经验对象之权能性的游戏场。胡塞尔的命题在于:世界在前近代的理论中虽然与现代中的一样,已经显现为各个对象的总和,但它在此时却同时保持了它的视域特征。

在前现代的科学中的世界仍然被理解为视域,这一点表现

---

① 参阅康德,《纯粹理性批判》,BXIII。

在：前现代的科学并不去触犯那些对象自身展示时所处的已有条件。这就是说，它仍然为对象保留其在相关经验视域中的置身状态(Einbettung)。旧科学的规则在于，它们的领域都各自反映了前科学生活的视域。例如，当时之所以有算术，因为日常生活已经熟悉各种需要在其中进行计数和计算的生活境况以及与之相关的职业。还有几何学、医学、法学的情况也与之相应。这些旧的称号还表述着那种对生活视域的回溯联接：还在所有哲学与科学之前，人们便需要丈量土地：**土地丈量**(geometrein)，需要寻找对付疾病的治疗手段：**治疗术**(medicina)，聪明地调整与他人的恰当关系：**明智**(prudentia)，如此等等。

由于旧科学束缚在视域上，因此它们与人的前科学的"实践技艺"相联结，如丈量术、治疗术等等。希腊人将立足于这种技艺上的知识、熟知称之为"技术"(téchne)。随着对视域束缚的彻底扬弃，科学认识的进展方式就必定会**作为**一个进程而独立出来：由于它与在先被给予的视域无关，所以它就只能从自身之中找到对它的调整。正如胡塞尔在这里付印的关于生活世界问题的选文部分的第一章中所说，在这个意义上，科学认识成为一种"单纯的"技术(téchne)。这个"单纯"(bloβ)意味着：这里所涉及的已经不再是希腊"技术"概念意义上的那种束缚在视域上的熟知(Sich-Auskennen)，而是一种内在地以自己的效应性为目的、在现代意义上的"技术"操作。

由于束缚在视域上，前近代的科学只能提出**有限的**认识任务。"视域"一词的意思就是指"界线"、"边界"。一个视域虽然并不将所有那些实际地作为对象而出现在它之中的东西确定下来，但它却决定着，哪些东西**可以**出现在它之中。在旧科学中，科学认识领域的界限以及相应的有限任务之制定，都是从视域所描画的那些界限中产生出来的。随着视域束缚性的松动以及

在最终意图中对此束缚性的完全扬弃，那些从前科学的生活实践中预先被给予的界限消失了，这些界限原先是将科学划分为一定数量的学科。因而今天的人们为无限制的专业化敞开了大门。整个科学的总体领域和任务制定摆脱了视域束缚性给它们造成的限制。摆脱了限制的科学可以为自己制定这样一个目标：在存在者的超越所有局部视域的**无限性**中研究存在者的总体。

在这里付印的生活世界选文的第 2 节中，胡塞尔以近代自然认识的数学化为例来说明，现代研究所具有的与视域无关的方法是如何从前近代的束缚在视域上的科学中产生出来的。胡塞尔将这种数学化解释为一种对自然的世界认识的直观性的彻底扬弃。但这种扬弃之所以可能，乃是因为在自然的世界认识中已经主宰着一种在直观性和非直观性之间的张力——我们在关于感知的一节中曾谈到过这种张力

世界经验具有一副双重面孔：在非课题的被给予方式的现时进行中，意向意识信任它的权能性所具有的那个同样是非课题的亲熟的指明关系，因为每一个被给予方式都被置于这个指明关系之中。但在本原的被给予方式的现时进行中，意识却体验到直观性。因此，只要它是在非课题的指明关系中活动，世界就是直观地被给予它。通过视域和被给予方式，世界是“**以透视的方式**”(perspektivisch)——在已经提到的宽泛的词义上——显现给意识。意识始终在将它的世界经验的透视景观“去除透视”(entperspektiviert)，因为它始终向前攫取(vorgreifen)“事物”，即在其被给予方式的完整性中的整个对象。任何对一个同一对象的意识、任何如此理解的客体化都是一种去除透视。这种对事物同一性的去除透视的预测不是直观；因为“事物”永远不会在意识中完整地被给予。因此，作为被预测的同一性之整体的世界

是非直观地被经验到的。这种通过对各种同一性预测而进行的持续的去除透视的活动被胡塞尔在《危机》中称作生活的"**归纳性**"(Induktivität):人们在认识世界的过程中受预测的同一性的引导,并且因此而能够——至少是粗略地——预见和计划他的经验进程。胡塞尔的命题在于,近代自然科学的数学化最终植根于一种对此前科学的归纳性的过渡弘扬之中。

在自然观点中,作为视域之视域的世界是绝然的非课题之物;普全视域则摆脱了任何一种客观化的课题化。然而这个普全视域为意识在其世界信仰中所意识到。对世界的自在存在的非课题自明信念具体化为对个别对象之客观存在的信仰,意识便是通过去除透视的同一性预测而将注意力指向这些对象。随着哲学与科学的产生,世界本身成为课题,即是说,绝然的非直观之物被客体化。自在存在的世界,即自然意识在其各种对象认识中只是非课题地所信赖的那个世界,它的同一性现在成为一个预测的对象,这种预测超越了所有自然的归纳性。只要这种被预测的对象和世界的同一性永远不可能实在地在直观中被给予,它就是某种观念的东西。在这个意义上胡塞尔既可以将对象也可以将世界标识为**观念**。每一个在前科学的世界之熟知意义上的技术(téchne)都关系到特定的对象,并因此而受那些对它们的同一性的预测的引导。因此,这种自然归纳的预见是生活在一种对观念的预先攫取的"实践技艺"中。

只要科学不放弃它对前科学的技术(téchne)的视域的回溯联结,对作为哲学和科学之观念的世界就还没有展开它的全部爆发力。随着科学被去除界限(Entgrenzung),它的对象,即世界,便在其无限性中显现出来。因而世界对于现代科学来说成为"**无限的观念**",作为无限观念的世界的客观化影响到科

学对象认识的进程，这个进程"被观念化了"[1]。自然的预见逐渐变成科学的"归纳"。正是这种在现代科学中对作为观念而浮现出来的对象同一性的归纳式的向前攫取，才挣脱了所有那些束缚于在先被给予的视域的限制。正如胡塞尔在这里的生活世界选文的第3节中所说，所有预测的可能性都"被看作是贯穿始终的"[2]。在科学的具体实践中便存在着如此理解的在对自然认识的数学化中的"观念化"，它是近代自然科学的标识。

这种方法化了的并且立足于数学基础之上的研究工作逐渐成为一种永远无法完结的向作为无限观念的世界的接近，就是说，它获得了一种无限进步的特征。这里预设了一个前提：这个为科学在其无限的进步中不断接近的"世界"先于这个进步而存在着，并且独立于这个进步而存在着。这样，作为科学的"无限观念"的世界便显现为一个对象，它摆脱了任何在视域中的置身状态。自然的存在信仰在现代科学中上升到了极端：在世界的存在中，与主体的所有联系痕迹以及主体的世界经验的透视性都被消除了。科学认识彻底摆脱主观-相对的被给予方式的限制，绝对的"客观性"成为最高的规范。

七、客观主义批判与生活世界

现代科学原促创的基本特征就在于：世界被理解为一个无限的观念。由于这个观念与每一个根据所有统觉的积淀而进行

---

[1] 原文是"idealisiert"，也可以译作"被理想化了"。对此也可以参阅拙著《胡塞尔现象学概念通释》，同上。——译者

[2] 参阅本书"生活世界问题"选文部分第2章的第3节。（胡塞尔，《危机》，第359页。——译者）

的原促创一样，逐渐地成为习惯，因而客观性理想的意识史起源便被遗忘了。绝对客观性的规范逐渐变成了自明性。**“客观主义”**的认识态度得以产生。但它导致了现代科学的危机并随之而导致了在科学化了的世界中的生活的危机。

这个在其视域性方面彻底中立化了的世界是一种非人性的东西。对于胡塞尔来说，真正人性的东西是自由，它被理解为我作为先验的原-自我所具有的责任，这种原-自我是无法通过任何对象化来获取的。我对我的行为负有责任，而行为意味着一种对可能性的把握。这种可能性是在世界之中的可能性，就是说，它们已经作为视域意识的权能性而在此；因而视域是经验的游戏场；这些游戏场是在某人的行为之中并且通过某人的行为而开启自身；它们无法与作为责任行为主体的人分离开来。现代研究企图将世界的存在与它的视域-透视的显现彻底地分隔开来，这种企图会导致这种研究失去它与行为之责任的回溯联结。研究被理解为各种方法和技术措施的一个无限过程，以便强迫作为无限观念的世界无限制地展示自身；这种研究成为一种自由飘浮的、摆脱了责任的行为。因而现代研究活动发展出了一种令人惊骇的自身规律性。胡塞尔在他后期著作标题中所说的“欧洲科学的危机”就是一种意义的丧失，这种意义丧失之所以产生，乃是因为一个绝然的、与主体无关的世界——如果它真的存在的话——将会放弃人的责任。

在胡塞尔之后，在一个全然科学化世界中的生活的不适还有所增长。但同时人们从现代科学的意义危机中却看不到出路，因为客观主义在意识史原促创中的起源被遗忘了。人们没有看透，那个所谓完全与主体无关的世界作为无限的观念，也是一种特殊的、历史形成的认识态度的相关项。胡塞尔在《危机》中发现了这种遗忘并且提醒人们：对一个全然去除透视的、绝对

自身存在的世界的信念，也只能是在对一个包罗万象的、即使是非课题的主体相关性视域的超越中被原促创出来。

这个包罗万象的视域在胡塞尔那里有别于那种作为科学研究对象一般的世界，有别于近代的科学化世界，胡塞尔将它称作**生活世界**。通过现代的科学世界在其原促创时所获得的意义，即：它是绝对的与主体无关的世界，现代科学世界回溯地指明了前科学的生活世界。如果不与这个主观-相对的世界相对照，现代科学世界便会悬在空中。在此意义上，科学客观之物的新的超越性始终是与主观的活动进行相联系的。这种超越也不会摆脱对象性与在被给予方式中的主观的、境遇的显现之间的普全关系。因此，超越了生活世界视域的主观相对性的科学世界还是会被这种主观相对性所赶上。科学的对象是意义构成物，它们的存在要归功于一种特有的理论-逻辑实践的主观成就，而这种实践本身就包含在生活世界的生活中。

胡塞尔在这里付印的生活世界问题选文第2章中用两个论证说明，现代的研究实践也置身于生活世界的生活之中，这两个论证都是平凡的观察，但是，如果将它们放到那种产生于自然归纳性及其观念化的数学化认识实践之再构的背景前面，那么它们便具有不平凡的意义。

第一个观察：为了从事他的科学认识实践，现代研究者需要多种手段，这些手段是以直观的方式被给予他的。例如他总要借助于一些分割线来使用测量仪器，在他读取这些分割线时，他信赖他的直接视觉印象。或者他与其他的研究者交谈，阅读他们的文章。他在此过程中总是相信，他所听到的或看到的是某种现有的存在之物。这种存在信仰和其他存在信仰一样建立在一种无疑被预设的自明性基础上，以至于研究者知道：我可以相信那些我所直接遭遇到的东西的存在，有可能是通过对相应的

本原的被给予性的现时化。但这种视域方面的已有可能性的可现时化始终是非课题的。处在课题之中的仅仅是非直观的被认识物。对直观可能性的支配能力是如此自明的东西，因此，即使刚才列举的观察使人想到这种自明性，它听起来也很平凡。然而这种平凡性[1]只是对这样一个事实的反映：现代研究者活动于其中并且自明地预设的直观世界具有非课题性的特征。[2]

胡塞尔在《危机》中首先是将"生活世界"概念作为这个非课题的直观世界的称号而引入的。[3]只要研究者连同他的非直观认识实践还无法放弃地处在境遇中，还必须信赖直观的被给予方式，那么在这个被给予方式中被意识到的直观性视域便构成他在其研究中立足于上的基地(Boden)。在这个意义上，如胡塞尔所说，生活世界是"直观基地"。尽管近代科学家所关涉的世界在其无限性中超越了所有自然认识实践的直观视域，但他的有关无限性的认识还是回溯地束缚在一个世界上，这个世界是在科学以外实践的直观视域中显现出来的。这个世界就是生活世界。

现在来看对现代研究实践植根于生活世界的生活之中的第二个论证：尽管我们在前科学的研究实践中确切地说只是根据那些超越直观的同一性预测才拥有我们的所有那些对象，但视域意识却使我们可以如此地运用这些对象，就好像它们是直接直观地被给予我们的一样。这就是说，它们这时属于我们经验可能性所具有的视域性的、非课题的储备。胡塞尔所做的看似

---

① 参阅本书"生活世界问题"选文部分第2章的第4节，f)。（胡塞尔，《危机》，第135—136页。——译者）

② 参阅胡塞尔，《危机》，第452—453页。

③ 参阅本书"生活世界问题"选文部分第2章的第4节，d)。（胡塞尔，《危机》，第130—131页。——译者）

平凡的观察表明，这甚至也适用于这样一些对象，它们之所以为我们支配，只是因为我们已经将我们对数学化自然的非直观认识运用于技术产品的工业制造上。我们触动电灯开关和打开电视机，而我们在把握这些行为可能性时并不需要特别地去关注：这些对象究竟是怎样的，即从科学-技术上看究竟是怎样的。这在原则上之所以可能，乃是因为所有那些去除透视的、超越直观的同一性预测的结论，因此也包括所有那些根据科学的观念化而获得的对象，都沉积在非课题的、视域性地在先被给予的我们实践可能性的储备之中。在这里充分地表达出产生于发生的构造理论中的"积淀"（Sedimentierung）思想。通过去除透视而赢得的所有观念化主动性都会自身"再透视化"（reperspektiviert）并成为世界的组成部分，这个世界就是在我们科学以外实践的直观视域中显现出来的世界。胡塞尔在《危机》中将这个过程称作向生活世界的"**流入**"（Einströmen）。[①] 这种"流入"表明：现代化了的认识实践始终还置身于科学以外的实践之中；否则它们的结果就不会以一种非课题的亲熟性的形式与它们一同进入到科学以外的实践视域中去，并且不会在它之中以此为基础而成为可运用的。

随着这种"流入"理论的提出，一个新的生活世界角度得以揭示出来。在其作为直观世界的基本含义中，"生活世界"可以作为科学的非直观世界的对照概念而被运用。但由于发生的积淀，所有超越直观之实践的对象化结论，包括现代的、建基于观念化之上的技术实践的结论，都会进入到科学以外实践的直观视域之中，而在这个视域中非课题显现的世界就是生活世界。这样，"生活世界"便丧失了它作为对照概念所具有的特征。生

① 参阅胡塞尔，《危机》，第115页，第141页注，第213页，第466页。

活世界既是视域性的、因而束缚在直观上的前科学实践的普全视域，也是现代研究的彻底超越直观的认识实践的普全视域。但这就意味着，在这个意义上的生活世界，或者如胡塞尔所说[①]：在其"普全的具体"中的生活世界，无非就是这一个包罗万象的世界，就是自然观点的存在信仰所关涉的那个普全视域。当然，相对于以往的理解，世界概念现在得到了根本的丰富。自然观点的世界现在是一个历史地通过在它之中进行的实践和积淀、通过"流入"而丰富着自身的世界。这是具体的、历史的世界。

由于近代科学是在方法性的个别研究中探讨作为无限观念、即作为存在者的总体的世界，因而人们会产生这样的印象，就好像哲学已经是多余的了；因为哲学按其传统的自身理解就是关于绝然总体的问题。那些专业化了的个别科学似乎是在把这个问题从哲学那里夺走，并且似乎是在比哲学传统更有效地回答这个问题。胡塞尔在《危机》中为他的最后一个先验现象学概论选择了一条对现代科学态度批判的途径。这个批判表明：哲学的课题是作为主观-相对的、历史丰富的普全视域的世界、作为生活世界的世界。如此理解的世界已经在现代的客观主义研究实践中被遗忘了。先验哲学建立在反思的基础上；它是对责任主体的思义(Besinnung)，这个世界便显现给这个主体。科学化的世界观点在遗忘视域的意识主观性的同时也遗忘了主体。哲学在今天也仍然是必要的，因为行为主体的责任必须保持清醒，而且哲学是可能的，因为人们可以根据发生的视域构造理论来证明客观主义科学对生活世界经验的回溯性和附依性。

---

① 参阅本书"生活世界问题"选文部分第2章的第4节，e）（胡塞尔，《危机》，第134页——译者）

对于胡塞尔来说，对近代科学的生活世界遗忘性的扬弃并不意味着对一般科学认识之努力的放弃。毋宁说，随着现象学的“**生活世界科学**”的提出，那种随哲学与科学的产生而一同被原促创出来的、无成见的世界认识之要求具体地得到了满足。当然，由于近代科学的客观主义，这种要求的变形被历史地相对化了。作为对所有视域之主观发生的遗忘性，即是说，作为一种明显偏向于认识的客观方面的真理理解，[1] 客观主义违反了原初的无成见性的科学理想。胡塞尔认为，随着科学意向在无成见的世界认识基础上的原促创，一种对整个人类都有效的认识规范就会被提出。以先验现象学方式运思的哲学家会“作为人类的执行官”而思考：哲学-科学的思维至此为止在何种程度上符合那个在其原促创时便带有的意向。在科学的原初意向与此意向迄今完成的这种历史-现象学的比较中，人的理性的自身负责得到实现。

克劳斯·黑尔德

---

(1) 参阅《文选》第一册“导言”的第3节。

感 知 分 析[1]

第1节　原本意识与空间对象的透视映射

外感知是一种不断的要求，即要求自己做一些按其本质来说无法做到的事情。因而，在某种程度上，在外感知的本质中包含着一个矛盾。如果你们直接地观察，客观意义作为在可能现象的无限多样性中的统一是如何展示其自身的，连续的综合是如何进一步进行的，什么样的综合作为相合的统一（Deckungseinheit）使同一个意义得以显现出来，而对各种事实性的、有限的显现过程，我们如何会始终具有一种意识，一种关于超越出这些过程的、不断更新着的显现可能性的意识，你们便会了解我第一句话的意义。

我们首先要注意的是，任何一个空间对象都必定是在一个角度上、在一个角度的映射中显现出来，这种角度或这种在其中每个空间对象都必然显现出来的透视性映射，始终只是单方面地使该对象得以显现。无论我们如何完整地感知一个事物，它永远也不会在感知中全面地展现出它所拥有的、以及感官事物性地构成它自身的那些特征。这里不可避免地要谈到对象所具有的、被现实感知到的这些和那些面。每一个透视、每一个被个别映射持续进行的连续性都只提供了各个面。我们坚信，这不仅仅是一个单纯的事实：一个被感知之物局限于所有感官事物性内涵中的外感知是不可想象的，一个在最严格意义上的封闭

感知中全面地、从它感性直观特征的所有方面被给予的感知对象也是不可想象的。

因此，在外感知和物体"对象"的相互关系中，包含着本真被感知之物与本真未被感知之物的区别。如果我们看桌子，那么我们是从某一个面来看它；这个面在这里是本真被看之物；桌子还有其他的面，它具有无法看到的背面，它具有无法看到的内部，而桌子这一称号实际上是指这许多面，这许多可能的可见性的集合。这是一个极为奇特的本质状况。因为，每一个感知的本身意义中都包含着感知对象的意义，即被感知的对象、这个事物：这张被看到的桌子。但这个事物并不是现在本真被看到的这个面，而是（根据感知的本身意义）这整个事物，这整个事物还具有其他的面，这些面不是在这个感知中，而是在其他感知中被感知到。完全一般地说，感知是原本意识（Originalbewußtsein）。但是我们在外感知中却看到有一种奇特的分裂：原本意识在这里只能以一种〔混合的〕形式出现，即：对某些面的本真面实际的原本意识到，对另一些非原本此在的面的共同意识到（Mitbewußthaben）。我说共同意识到，这是因为未被看到的那些面对于意识来说确实是以某种方式存在于此的，"共同被意指（mitgemeint）"是共同当下的（mitgegenwärtig）。但它们实际上并没有显现出来。在此存在的并不是一种作为对这些面的展示直观的再造性角度，我们只能随时进行这种直观性的当下化（Vergegenwärtigung）。在看桌子的前面时，只要我们愿意，我们可以安排一个直观的表象过程，一个各角度的再造过程，在这个

---

③ 【编者注】这篇文字源自胡塞尔在1925/26年所做的一个讲座："逻辑学的基本问题"。这个讲座的大部分都被M·弗莱舍尔在"被动综合判断"的新标题下编入《胡塞尔全集》第11卷。文中的小标题取自《胡塞尔全集》第11卷，它们是由这一卷的女编者M·弗莱舍尔所加。

过程中，这个事物的未被看到的面便被表象出来。但我们这里所做的无非是将一个感知过程当下化，在这个过程中，我们从一个感知过渡到新的感知，同时我们在原本的角度中从不断更新的各个面来看这个对象。但这种情况仅仅是例外。很明显，有一种非直观的超越指向（Hinausweisen）或指示使人们把真实被看到的那个面仅仅描述为面，并且它使人们不把这个面当作是这个事物，而是将某种超越出这个面的东西意识为被感知的东西，它使得人们认为，现实看到的东西是这个超越出所看之物的东西的一个部分。从意向活动方面来看，感知是一种真实的展示（它使被展示之物在原本展示的基础上直观化）与空乏的指示（它指明可能的新感知）之间的混合。从意向相关项方面看，被感知之物是这样一种以映射方式显现的被给予之物，以致各个被给予的面指明了其他未被给予的东西，这些未被给予的东西被当作是同一个对象的未被给予的面。这一点必须理解。

首先我们注意到，每一个感知，或者从意向相关项方面说，对象的每一个个别角度自身都指向一种连续性，即可能的新感知的多种连续，恰恰是在这种连续中，这同一个对象将会不断地展现出新的面。在其显现的方式中，被感知之物本身在感知的每一个瞬间都是一个指明的系统，它具有一个显现的核心，它是这些指明的立足点，在这些指明中，被感知之物在某种程度上向我们呼唤：这里还有进一步可看的，让我在所有方面都转上一圈，同时仔细观察我、走近我、打开我、肢解我，一再地打量我并全面地翻转我。这样你便会从各个方面认识我，知道我是什么。知道我所有的表面特征和我所有的内在感性特征，如此等等。你们理解，这些暗示应当意味着什么。在各种现时的感知中，我所具有的恰恰是这些角度和角度变化而不是另一些，而我具有

的这些角度和角度变化是有限的。就这整个被意指的对象而言，对象意义在每一瞬间都是同一个，并且它在瞬间显现的连续序列中是相合的。就像这张桌子一样。但这个同一之物是一个X，是那些真实显现着的桌子瞬间所具有的持续的基质，但也是那些对尚未显现的瞬间的指明所具有的持续基质。这种指明同时也是趋向，是一种不断地向尚未被给予的现象迈进的指明趋向。但它们不是个别的指示，而是整个指明系统，是指明的光束系统（Strahlenssystem），它们预示着相应的杂多现象系统。它们是指向空乏的指针，因为，未被现时化的现象并不作为真实现象，也不作为被当下化的现象意识到。换言之，所有真实显现之物之所以是事物的显现之物（Dingerscheinendes），只是因为有一种意向的空乏视域（Leerhorizont）围绕着它们并和它们混杂在一起，只是因为它们周围有一圈与现象有关的晕（Hof）。这种空乏不是虚无，而是一种可以充实的空乏，它是一种可确定的不确定性。因为意向视域不是随意可充实的；它是一种意识视域，它本身具有作为关于某物的意识的意识基本特征。尽管这个意识晕是空乏的，它仍在一种先示（Vorzeichnung）的形式中规定了向新的现时化的现象过渡的规则。在看桌子的前面的同时，它的背面、它的所有不可见的面都以空乏的先指（Vorweisen）形式被意识到，尽管这些面是相当不确定的；但无论它们如何不确定，这种先指仍是指向一个物体的形态，一个物体的色泽等等；并且，只有那些如此映射出来的现象、那些在这种先示范围中进一步规定着未被规定之物的现象，才能和谐一致地插入进来，只有这些现象才能始终坚持：这种在规定上同一的 x 是同一个东西，是做出新的和进一步的规定的东西。在流动着的感知的任何一个感知阶段上，在任何一个新的显现过程中，这个同一之物始终有效，变化着的和延续着的只是意向的视域而已。在

每一个感知阶段上的每一个事物现象中，都包含着一个新的空乏视域，都包含着一个可确定的不确定性的新系统，都包含着一个不断超越的新系统及其相应的可能性，即进入到可能现象的具有一定秩序的系统中去，进入到可能的角度及其不可分割的视域系统中去，这些系统在一致的意义相合性中使同一个对象作为一个自身不断得到新规定的对象而成为现实的、充实的被给予性。如我们所见，角度本身什么也不是，它们之所以是关于某物的现象，只是因为那些意向视域与它们不可分割地联系在一起。

这里我们要区分各种角度现象的内视域和外视域。就是说，必须注意，由于我们区分了本真被感知之物和共同当下之物，因而对象的各种内容规定性之间的差异也就得以明显：一方面是那些现实的、生动的、在现象上的规定性，另一方面是在完全的空乏中含糊地被先示的规定性，并且我们这里必须注意，在现实显现之物自身中也包含着类似的区别。即使就已经被现实地看到的这一个面而言，它也发出这样一种召唤：走近些，再走近些，然后改变你的位置再看我，改变你看的方式，目不转睛地注视我，如此等等，你会在我身上发现许多新的东西，发现更多的局部色泽等等，你会发现，刚才只是一般地、不确定地被你看到的这个木材具有先前未被看到的结构等等。就是说，甚至在已看到的东西中就已包含着向前攫取(Vorgreifen)的意向。已看到的东西对于不断出现的新东西来说只是一个先示的范围，是一个对进一步的规定而言的 X。统摄和先行在不断地进行着。除了这种内视域以外，我们还有外视域，它也是一种先示，但这种先示是指：在先地指示出一种在直观上还不具有任何范围的东西，因此，相对于对内视域范围的充填而言，外视域中的被先示之物与以后的充填的差异要更大些。

第2节 在感知过程中充盈和空乏的关系与知识的接受

为了获得更深入的理解，我们必须注意，充盈和空乏在每一个瞬间的相互关系是怎样的，并且，在感知的过程中，空乏是如何获得充盈，充盈又是如何变成空乏的。我们必须理解每一个现象中的关系结构和那种将所有现象序列统一在一起的结构。就像在任何一个感知中一样，在感知的连续进程中，我们也具有诸多的前摄(Protentionen)，这些前摄在那些以原初印象的现在(Jetzt)形式出现的新现象中不断地得到充实。在外感知中也是如此。在外感知的每一个进程中，前摄都具有持续充实着的前期望(Vorerwartung)的形态，这就是说：从视域的指示系统出发，某些指示线索连续地作为期望而得以现时化，这些期望在进一步规定着的角度中不断地充实自身。

在前一次的讲座中，我们学会了理解每个外感知在不同趋向上的统一。外感知是一条时间性的体验流，在这条体验流中，现象和谐一致地相互过渡，成为一个相合的统一，一个与意义统一相符合的统一。我们学会了将这条河流理解为一种不断进行着的意向充实活动的系统构成，当然，另一方面，已经充实的意向在此同时又一个一个地被清空(Entleerung)。感知本身的每一个瞬间都是由一部分充实、一部分空乏的意向所构成。因为，在每一个感知阶段中，我们都具有真实的现象，这就是已充实的意向，但它们只是在某种程度上得到充实的意向，因为这里还有一个未被充实的、并且可确定而又不确定的内视域。除此之外，在每一个感知阶段中都包含着一个完全空乏的外视域，它趋向于得到充实，并且在向某个进展方向的过渡中以空乏前期望的方

式去达到充实。

但更确切地看，我们还必须（以下列方式）区分充实和进一步的规定，我们现在必须把感知的过程描述为接受知识的过程。由于在感知的过程中，外视域和内视域都在为下一个充实而努力，所以这下一个充实并不仅仅在于：空乏被意识到的意义先示（Sinnesvorzeichnung）经历了直观的后示（Nachzeichnung）。空乏的先意指（Vordeutung）可以说是对到来之物的先预测，我们说过，在它的本质中包含着不确定性，我们说的是可确定的不确定性。不确定性是一般性所具有的原初形式，这种一般性的本质在于：它只能在意义的相合中通过"特殊化"而得到充实；只要这种一般性具有不确定性的特征，但相对于特殊的不确定性而言又具有先行的一般不确定性的特征，它在新的进程中就有可能被进一步的特殊化，如此等等。但现在必须注意，这个充实是一种特殊化的充实，它的过程也是进一步接受知识的过程，它不仅仅是接受暂时性知识的过程，而且同时也是接受恒久的、习惯化的知识的过程。我们马上就可以更清楚地理解这一点。我们事先可以注意到，这一功效的原初发源地在于那个始终在共同发挥着作用的滞留（Retention）。首先请大家回想一下，连续进行着的充实同时也是连续进行着的清空。因为，当一个新的面变得可见时，刚才可见的那个面就逐渐变得不可见，最后变得完全不可见。但对于我们的知识来说，那个变得不可见的东西并没有消失。对一个课题所进行的感知的目的并不只在于，一个瞬间、一个瞬间地从对象那里直观地获得新东西，就好像旧的东西会脱离我们的兴趣一样；相反，感知的目的还在于，在整个贯穿的过程中创造出原本的知识接受的统一，通过这种统一，对象根据其特定的内容得到原初的扩展，并且成为恒

久的知识财产[1]。实际上，在对原初知识的获取理解上，我们要注意这样一种情况：随充实一同进行的那种进一步规定又新带来一个确定的感觉因素，这个感觉因素尽管在感知的进程中从本真的感知领域中消失，但它却以滞留的方式(retentional)维持下来。(这种情况在课题尚未确定时，在背景感知中就发生了。在课题性的感知中，滞留具有那种被继续把捉着[Im-Griff-Bleiben]的课题特征。)据此，新东西现在借助于滞留而进入到一个空乏视域中去，而感知过程在原本地出现之前也有一个空乏视域，这两种空乏视域具有不同的特征。如果我有一次看到一个不熟悉的对象的背面，并且我感知地返回到它的正面，那么现在对背面空乏的先意指就具有一个确定的先示；而如果没有看过背面，它就不会具有这种确定的先示。在感知的过程中，一个不熟悉的对象就这样转变成一个熟悉的对象；虽然在结束时与在开始时完全一样，我只具有一个单面的现象，并且客体甚至完全退出我们的感知领域，因而我们只具有关于这个对象的一个完全空乏的滞留。尽管如此，我们仍然获取了整个知识，并且在课题性的感知中仍然把握着这个知识。我们的空乏意识现在得到了一种有层次的、系统的意义充填，这种充填在感知开始时还不存在。在感知开始时，我们所具有的仅仅是一个意义的范围，一个很广泛的一般性，而在感知结束时，我们已经具有一个在意义上划分出层次的特殊性，这种特殊性当然还期待着更多的经验，以便能接受更丰富的、作为规定内涵的知识内涵。如果我再回到以

[1] 感知是对一个个体对象、一个时间性的对象的原本意识。对于每一个现在而言，我们在感知中都具有一个原印象，在这个原印象中，对象在现在中、在它的瞬间的原本点上被原本地把握到。但必须指出，原本的映射必然是与共现手拉手一起进行的。

前规定的感知中去，那么这些感知现在就会在再认识的意识中进行，即在这样一种意识中进行："所有这些我都已经知道"。现在进行的仅仅是一种直观化的活动，并且随之进行的是对那些空乏意向的充实性证实活动（Bestätigung），而不再是进一步规定的活动了。

第3节 对已知之物进行自由支配的可能性

由于感知原初地获取知识，从而它也就获取了一个恒久的财富，一个可随时支配的财产。这种自由的可支配性究竟是怎样的呢？可自由支配的是这个已知的东西，尽管它在如下的意义上是一个已经变得空乏了的东西，即：那个后存（nachgebliebene）的、空乏的滞留随时都可以得到自由充实，随时都可以通过那种具有再认识特征的再感知而被现时化。我可以绕着圈走，可以走近些，可以用手触摸，如此等等。在此同时，我可以重新看到、重新经验到所有那些已知的面，它们随时可以被感知到；以后的情况也是如此。这是超越的感知所具有的基本特征，正是由于这种特征，对于我们来说，才能有一个恒久的世界、一个现存的世界、一个可自由支配的现实存在于此，就超越而言，再感知以及对同一个东西的重新感知是可能的。

我们在这里还要做一个根本性的补充。如果我们认识了一个事物，并且，如果第二个事物又出现在我们的视野中，而这个事物在真实被看到的这个面上又与那个以前的和已知的事物相一致，那么根据意识的本质规律（借助于这个事物与那个被"相似性联想"所唤起的以前的事物之间的相合性），新事物便从以前的事物那里获得了整个知识的先示。人们会说，这个新事物与那个老事物一样带着不可见的性质而被统摄。而且，这个先

示、这种对内在传统的获取也是以现时化的感知形式供我们自由支配。但这种自由的支配更进一步看又是怎样的呢？新知识如何可能自由地进入到我们这个被各种预测所完全覆盖了的世界中来，所有已有的知识和新知识是如何可能的？我们在这里更喜欢考察外部事物构造的通常情况和基本情况，即考察不变的空间事物的情况。事物能够在不被我们感知到的情况下发生变化，但这些事物的所有未被感知到的部分仍然能在以后的杂多感知和经验中为我们所知晓，对这样一种可能性的澄清是一个较高层次上的课题，在处理这个课题之前必须先阐明对静止此在的认识的可能性。

因此，为了至少能够理解构造问题中的这个基本部分，我们要询问，我对知识所具有的、尽管是不完善的自由支配究竟是怎样的，尤其是在不变事物的情况中，这种支配究竟是怎样进行的？它是如何可能的？

从至此为止的论述中我们可以看出，每一个感知都**隐含地**伴随着一个完整的感知系统，每一个在感知中出现的现象都伴随着一个完整的现象系统，即伴随着意向的内、外视域。因此，任何一个可想象的显现方式都无法完整地给出一个显现的对象；在任何一个可想象的显现方式中，显现的对象都不是最终的切身性(Leibhaftigkeit)，即那种给予这个对象筋疲力尽的自身的最终切身性；每一个现象都在空乏视域中伴随着一个**多加**(plus ultra)。并且，由于每一个感知都伪称说，它切身地给予了对象，因此它实际上总是伪称自己做了按其本质来说所能做的更多的事情。在每一个感知被给予性中都以一种奇特的方式混杂着已知性和未知性，这未知性指示着新的可能感知，并通过新的可能感知而成为已知性。我们在这里所陈述的这些以后还会在一种新的意义上发挥效用，这种新的意义将不同于它们至此为止所

表现出的意义。

我们现在来看一下，在从一个现象到另一个现象的过渡中，例如，在走近时，在绕行时，在转动眼睛时，相合的统一究竟有着什么意义。在这种运动性过渡中，根本的关系是意向和充实之间的关系。空乏的先指获取与它相应的充盈。充盈与或多或少丰富的先示相符合，但是，由于它的本质是一种可确定的不确定性，因此，它与充实相一致地进行进一步的规定，就是说，随着充实的进行也完成了一个新的"原促创"(Urstiftung)，我们在这里又可以说，一个原印象，因为这里出现了一个原初的原本性因素。已被原印象意识到的东西通过它的晕在先地指向各种新的显现方式，这些新的显现方式一部分是作为证实性的显现方式，一部分则是作为进一步规定性的显现方式进入到意识之中，借助于那些未充实的并且现在正在充实着的内意向，已显现之物现在正丰富着自身。此外，在这个进程中，与现象交织在一起的空乏外视域在获取着它的下一个充实，至少是一个相似的充实。视域中始终未被充实的那一个部分则过渡到新现象的视域中去，这个进程就这样始终地持续下去。在此同时，那种从对象进入到现象中去的东西在这个进程中又部分地从现象的被给予性中消失了，可见之物又渐渐地不可见了。但它并没有失落，它还在滞留中被意识到，并且是以这样一种形式被意识到：那个现时现象的视域现在获得一个新的先示，它确定地指向那个以前已经被给予的曾在之物(Das Gewesene)，它在这里是作为共同被给予之物。如果我看到了背面并且回到正面，那么感知对象对我来说便获得了一个意义的规定，这个意义规定也在空乏中指向那个刚才被看到的东西。它始终为这个对象所拥有。感知的过程是一个不断接受知识的过程，这个过程在意义中牢牢地把握住那些已成为知识的东西，并且以这种方式创造出一个始终变

化着、始终丰富着的意义。这个意义在持续的感知过程中增大，从而成为那个所谓在切身性中被把握的对象本身。

在未被充实的意向系统中，感知过程的趋向现在决定着，哪些路线会得到充实，也就是说，在对象的可能现象的整个系统中，哪些连续的可能现象序列会成为现实。在这条路线的进程中，相应的空乏意向转变成期望。一旦这条路线被选择，那么现象的序列就会在期望的意义上展开，这些期望不断地由现时的动感(Kinästhese)所激发并且不断地得到充实，而其余的空乏视域则仍然停留在死的潜能中。最后我们还要提到这样一种情况：那些根据意向和充实而相互过渡的、相合的映射现象具有一种相属性，这种相属性不仅仅涉及到所有这些现象，而且也涉及到它们所具有的所有可区分的因素和部分。因此，在连续相互过渡的各个现象的路线上，都有一些相应的东西与对象的每一个被充实的空间点相符合，在这些现象中，这个空间点作为显现的空间形态展示出来。

如果我们最后询问，在瞬间现象的每一个时间点之内，是什么提供了统一，即作为在其中展现出各个面的总角度的统一，那么我们在这里就会涉及相关意向，这些相关意向同时也相关地充实着自身。在相继现象的过渡过程中，所有这些意向都在不停地移动着，都在不停地变得富有，不停地变得贫困。

在这些由现象所构成的极复杂和极壮观的意向和充实的系统中，这个不断更新、不断变化的对象构造出自身，它作为同一个对象显现出来。但它永远不会完成，永远不会结束。

我们在这里必须指出意向相关项构造的动感动机这个方面，它对于感知对象的客体化来说是根本性的一个方面。在前面我们曾一再地顺带谈到，现象的进程与身体所做的运动可以说是手拉手进行的。但我们不能总是偶然顺带地谈论这个问

题，身体始终作为感知器官在共同发挥着作用，并且它自身又是由各个相互协调的感知器官所组成的一个完整的系统。身体自身的特征在于它是感知的身体。我们把它纯粹看作是一个主观运动的、并且是在感知行为中主观运动着的身体。从这方面看，它永远不会作为一个被感知的空间事物而受到考察，但从所谓"运动感觉"的系统这个方面看，它却可以受到考察，这些"运动感觉"在眼睛、脑袋等等的运动中、在感知的过程中进行，并且，它们不仅是与进行着的现象相平行，有关的动感序列和感知现象还在意识中相互联系。如果我看一个对象，那么我就具有我眼睛位置的意识，并且同时（以一种新的、系统的空乏视域的形式）具有我可以自由支配的这个眼睛位置的整个系统的意识。现在，在这个眼睛位置上被看见的东西便与整个系统联结在一起，以致我可以明证地说：如果我让眼睛朝这个或那个方向运动，那么就会与此相应地有这些或那些视觉现象在一定的秩序中进行；如果我让眼睛朝另一个方向运动，那么我就可以与此相应地期待有另一些现象序列在进行。与此相同，在脑袋运动的系统中也具有这种运动的可能性，并且，如果我把行走的运动等等也算上，那么在这些运动的系统中也同样具有上述运动的可能性。动感的每一条路线都是以特有的方式进行的，它的进行与感性素材序列的进行完全不同。它的进行完全是受我自由支配的，它可以自由地被阻止，又可以自由地被策划，它的进行是原初的主观实现。因此，身体运动的系统实际上可以被描述为是一个主观-自由的系统。我在一种自由的"我能"的意识中进行着这一切。也许我是不随意地在这个系统中运动，也许我是不随意地把我的眼睛转向这里或转向那里；但我随时都可以随意选择这条路线或那条路线。然而，只要我在这个位置上具有一个事物现象，那么，在原初的意识中，这同一个事物的杂多现

象的所属性系统便借此而被先示出来。就现象而言，我是不自由的：如果我在"我运动着"这个自由的系统中现实地选择了一条路线，那么将要到来的现象事先便得到先示。这些现象构成不独立的系统。只有作为动感的非独立之物，现象才能连续地相互过渡，并且构造出一个意义的统一。只有在这种进程中，现象才能展开它们的意向指示。只有通过非独立的和独立的变项之间的合作，显现之物才能作为超越的感觉对象构造出自身，并且是作为这样一个对象被构造出来，这个对象比我们正在感知到的东西要更多，这个对象可以从我的感知中完全消失，但却能持续地维持下去。我们也可以说，对象本身之所以构造出来，只是由于它的现象以动感的方式被引发，并且我具有这方面的自由，即：我可以根据已获得的知识随意地使现象作为在其一致性系统中的原本现象显现出来。通过眼睛的运动和身体的其他运动，我可以随时为了一个已知的对象而回返到那些老的现象上去，这些老现象将这个对象的各个相同的面给予我，或者我也可以通过这种向某个确定位置的自由回返而重新感知一个对象，并且辨认出一个对象。因此我们看到，在每一个感知过程中玩着一个双打游戏：作为实践的、动感的视域而被意向地构造起来的是：1)我的自由运动可能性的系统，在沿着个别的运动路线，以已知性的方式，即以充实的方式而现时进行的过程中，这个系统是在每一次现时地走完个别的运动路线时被现时化的。我正具有的每一个眼睛位置、每一个身体位置在这时都不仅仅作为短暂的运动感觉被意识到，而且还作为在一个位置系统中的位置连同一个空乏视域一起被意识到，即连同那个自由的视域一起被意识到。2)每一个出现在视觉领域中的视觉感觉，或者说，视觉现象，每一个出现在触觉领域中的触觉感觉，或者说，触觉现象，都合乎意识地被纳入到肢体所处的意识状态中，并且，每

一个这样的视觉现象或触觉现象都创造出一个视域，这个视域具有更多的、被集中在一起的可能性，具有可能的现象序列，它们属于那些自由可能的运动序列。关于超越的时间性的构造，这里还必须说明一点：我们在实现这种自由时所实际选择的每一条现时化的路线，都提供了对象的各种连续的现象序列，所有这些序列都会在同一段时间上展示这个对象，也就是说，所有这些序列都是在同一段延续中、但又是在不同的面上展示出这同一个对象。根据构造的意义，所有这些在这里被知晓的规定都应当是共存的。

第4节　在进行内在感知和超越感知时，存在与被感知的关系

以上所有这些都只对超越的对象有效。一个内在的对象，例如一个对黑的体验，显示自身是一个持续的对象，一个在某种方式上也是通过"显现"而显示出的对象，但它只是一个和所有时间对象一样的一个对象。一个时间性的持续要求被给予方式根据时间朝向的显现方式进行不断的变化。现在，一个时间性对象也是一个空间对象，就是说，上面所说的情况也适用于时间性对象。但时间性对象还可用第二种特殊的方式显现出来。但如果我们注意一下时间的充盈，尤其是注意一下原印象的阶段，那么我们就会发现在超越对象和内在对象的显现之间的明显差异。内在对象在每一个现在中都只有一个可能的被给予方式，因此，每一个过去模式(Vergangenheitsmodus)都只具有唯一的一个时间模式变化系列，这就是当下化以及那个在当下化中变化构造着的过去之物的系列。但空间对象却有无限多的(被给予)方式，因为它可以根据各个不同的面，在现在中，也就是以原本

的方式，显现出来。即使它事实上是从这个面显现出来，它仍还有可能从其他的面上进行显现，所以，正如它过去被充实的时间点能够无限地展示自身一样，它的任何一个过去阶段也具有无限多的（显现）方式。据此，我们也可以说：对于超越的对象而言，显现这个概念具有一个新的、特殊的意义。

如果我们仅仅考察现在阶段，那么必须承认，就内在对象而言，显现和显现物在这个阶段上是无法相互区分的。在原本中新出现的东西是各个新的黑阶段本身，这里并没有进行展示。而显现在这里无非意味着一种不带有任何超越意指之展示的"去-存在"（Zu - sein）以及一种在原本中"被意识到的-去-存在"（Bewußt-zu-sein）。但在超越对象这另一方面则很明显，这个在新的现在中作为事物而被切身意识到的东西只有通过一个显现才能被意识到，这个事物存在着，它自身可以划分为展示和被展示之物，映射和被映射之物。如果我们现在放弃至此为止我们所偏好的意向相关项这个角度，从意向活动的角度来反思地观察体验及其实项内涵，那么我们也可以说：一个超越对象，例如一个事物，之所以能构造出来，只是因为一个内在内涵作为基础被构造起来，这个内涵现在可以说是对"映射"功能的特殊替代，是对一个展示着的显现功能、一个通过这内涵而形成的展示功能的替代。如果我们不去注意显现着的事物对象，而是去注意视觉体验本身，那么在每一个现在中都出现的这个事物显现，也可以说，这个视觉显现，就是一个这样或那样展开的各种颜色面积因素的集合，这些颜色面积因素是内在的素材，因而它们自身就像红或黑一样被原本地意识到。那些杂多变化的红的素材是内在的素材，在这些素材中，例如一个红骰子的某个面的面积和它不变的红展示出来。但另一方面，这个纯内在的此在并不就此了结。在这些素材中，有某些不是它们本身的东西以一种奇特的映射方式展示出来，在视

野中被内在地感觉到的颜色变换着，在这种变换中有一个同一之物展示出来，一个同一的、在空间上伸展着的物体颜色。从意向相关项的角度出发，我们把所有这些意向相关项的因素归结到这个对象上并且把它们看作是属于这个对象的，这些因素借助内在的感觉素材和那个赋予它们灵魂的意识而构造出自身。我们在这个意义上把立义称之为超越的统觉，它标志着意识的功效，这个功效赋予感性素材的纯内在内涵，即所谓感觉素材或原素素材(hyletische Daten)的纯内在内涵以展示客观的"超越之物"的功能。在这里谈论再现者和被再现者(Repräsentant und Repräsentiertes)、谈论对感觉素材的意指、谈论一种通过这种"意指"而形成的超越意指的功能是很危险的。自身的映射、自身在感觉素材中的展示完全不同于符号性的意指。

因此，"内在的"对象性不是通过统觉被意识到的；在这些对象那里，"在感知中被意识到"和"存在"，"**被感知**"(percipi)和"**存在**"(esse)是相互一致的。对于每一个现在来说，情况都是如此。相反，这些对象在很大程度上是那些统摄功能的载体，然后通过这些对象并且在这些对象中，一个非内在的东西展示出来。现在，**存在**(对超越的对象而言)就与**被感知**从原则上分离开来。在外感知的每一个现在中，我们虽然具有一种原本意识，但在这个现在中，本真的感知，即原印象这个部分(而不是那种感知对象的过去阶段的纯滞留意识)，是对一个**原本的**映射之物的意识到(Bewußthaben)[①]。它不是那种对对象的素朴拥有，在这种拥有中"被意识到"与"存在"彼此相合；它是一种间接的意识，因为直接被拥有的只是一个统觉，一个与动感素材有关的感

① 这个不变的事物的所有内涵都可以通过感知而一再地被获得，我可以围着这个表面走，可以在意念上(ideell)分割这个事物并且从所有的表面来观看这个事物，如此等等。

觉素材的存有，以及一个使展示着的显现得以构造起来的统摄性立义；通过它们，一个超越的对象便作为原本映射着的对象或展示着的对象而被意识到。在连续感知的过程中，我们在每一个现在中都一再地具有这一实事状态；原则上始终有这样一种情况存在，即：在任何一个瞬间中，外在对象都不会在它的原本自身中被素朴地拥有。原则上它只是通过统摄性的展示并且在不断更新的展示中才显现出来，这些展示在脱离它们的空乏视域的过程中不断地把新的东西原本地展示出来。同时，对我们的目的来说更重要的是要注意：我们无法想象，一个像空间对象那样仅仅通过作为映射性感知的外感知而获得其原初意义的东西，能够通过内感知而被给予，无论是对人类的智慧、还是对超人类的智慧而言被给予。但这还包括以下这一点：我们无法想象，一个空间对象、所有那些在自然意义上的世界对象能够在一个一个的时间点上封闭地展示出自身以及它们所有的全部特征内涵（作为完全确定的内涵），这种内涵在这个现在中构成它们的时间性内容。就这方面来看，我们也可以划分相应的（adäquat）被给予性和不相应的（inadäquat）被给予性。可以用神学的术语说得明确些：如果有人为上帝辩护说，上帝有权马马虎虎，上帝能够使任何背谬变成真理，那么他是在给上帝帮倒忙。不相应的被给予方式合乎本质地属于空间对象，其他的被给予方式则是背谬的。在（外）感知的任何一个阶段上，我们都无法想象一个对象会不带有空乏视域而被给予，换言之，我们无法想象有一个对象被给予，这个对象不具有统摄性映射和超越出本真展示之物的超越意指。本真的展示本身并不是一种在**"存在"**（esse）＝**"被感知"**（percipi）这种内在的方式上的素朴拥有，而是一部分得到充实的意向，因而〈它〉还具有未被充实的超越指向。在超越之物的切身展示的原本性中必然包含着这一点：作为意

义的对象具有统摄充实的原本性，这种原本性在自身中不可分离地隐含着一种混杂，即现实充实着的意义因素和尚未得到充实的意义因素的混杂；也许在超越之物的展示中，只是一般的结构得到先示，而在其他方面还是开放不确定的和可能的，也许在这种展示中，特别的先示已经突出地表现出某种东西，但这些已经是无关紧要的了。因此，“不相应性”这个说法是一种不合适的、甚至是完全错误的说法，因为它会使人觉得，不相应性似乎是一种偶然的缺陷，一种能被更高的智慧所克服的缺陷。

我们在这里可以陈述一个命题，这个命题在我们以后的分析中会越来越清楚：只要我们谈到对象，无论是哪一个范畴的对象，这个对象措辞的意义原初都起源于感知，即作为构造原初意义和对象的体验的感知。但是，作为意义的对象的构造是一种意识的功效，对于对象的每一个基本种类来说，这种意识功效原则上都是特别的。感知不是对一个藏在意识中并通过某种荒唐的奇迹而被塞到意识中去的东西所做的空乏的注视：就好像先有什么东西在那里，然后意识把它包围起来；毋宁说，对每个可想象的自我主体而言，每个对象的此在连同这些和那些意义内涵都是一种意识的功效，每个新型的对象都必然意味着一种全新的意识功效。对象的每个基本种类都要求有一个原则上不同的意向结构。如果一个对象存在着，但它又不是、并且原则上不是意识的对象，那么这个对象就是一个背谬（Nonsens）。但一个可能意识的任何一个可能对象也是对于一个可能的、原本给予的意识而言的对象，而我们将这种可能的、原本给予的意识——至少就个体对象而言——称之为“感知”。要求对一个物质对象进行一种具有内感知的一般结构的感知，反过来说，要求对一个内在对象进行一种具有外感知的一般结构的感知，这些都是荒谬的做法。意义给予和意义各自的所作所为必定与它们相关性

结构的本质类型相符合。

因此，在外感知所完成的那种原初超越性意义给予的本质中还包含着这样一种情况：从一个感知阶段到另一个感知阶段的进程中，感知过程就这样任意地进行下去，在这个进程中，原本的意义给予的功效永远不会是一个封闭的功效。这种功效不仅在于：它不断地将新的东西从一个已固定地被预先给予了的意义中直观地显现出来，就好像意义从一开始就已经完整地得到先示一样；而且这种功效还在于：在感知中，意义本身不断地构造着自身，因而它实际上一直处在变化中，并且始终有可能发生新的变化。

在此必须注意：在一个一致的、综合进行着的感知的意义中，我们始终可以区分一个不断变化着的意义和一个贯穿始终的同一意义。感知的每一个阶段都具有其意义，因为它已经在原本展示的规定的状况（Wie）中、在视域的状况（Wie）中被给予于对象。这个意义是流动的，它在每一个阶段上都是一个新的意义。但在这个流动的意义中，在“对象如何受到规定”这种模式中都贯穿着一个统一，这是那个始终相合的、不断进一步规定着自身的基质 x 的统一，一个对象本身的统一，它就是那个在感知过程中和所有进一步可能的感知过程所规定并且将要规定的东西。所以，在每一个外感知中都包含着一个处在无限之中的观念，一个完整地被规定的对象的观念，一个完全被规定的、完全被知晓的对象的观念，并且每一个对此对象的规定都摆脱了不确定性；而这种完整的规定本身并没有把任何**多加**（plus ultra）附加给那个被规定之物、那个始终开放的东西。我说这个观念是一种处在无限之中的东西，也就是说，它是一种不可达到的东西，因为感知本身的本质结构决定了：一个感知（作为一个由连续相互过渡的显现所组成的封闭过程）可能创造出一个对象的绝对知识，在这种知识中，在变化的、相对的和不完善的规定

性的状况(Wie)中的对象和对象本身之间不存在冲突;因为显而易见的是,一种**多加**(plus ultra)的可能性原则上永远存在着。所以这个观念是对象的绝对自身的观念,是它绝对的和完善的规定性的观念,或者我们也可以说,是它绝对个体本质的观念。相对于这个超越直观的、无限的、但本身又不能得到实现的观念,认识过程中的每一个感知对象都是一种流动着的逼近(Approximation)。我们始终切身地拥有外在对象(我们看见它,触摸它,抓住它),尽管如此,它始终处在无限远离精神的地方。凡是我们从这个对象那里所把捉到的东西,都伪称自己就是这个对象的本质;它也确实是这个对象的本质,但它永远只是一种不完善的逼近,这种逼近是对这个对象的一种把捉,但始终是一种伴有空乏的把捉,这种空乏不断地迈向充实。始终已知的东西就是始终未知的东西,并且,所有的认识从一开始便显得毫无指望。但我只是说"显得毫无指望",我们在这里并〈不〉急于马上就与怀疑主义结盟。

(而内在对象的情况则当然不同,感知构造出它们并且使它们具有绝对的本质。它们并不是通过那种在逼近意义上的不间断的意义变化而构造出自身的,只要它们能进入未来,它们就必定带有前摄性的和滞留性的不确定性。但作为当下在现在中被构造出来的东西是绝对的自身,它不具有未知的面。)

我们要求自己不要过早地接受怀疑主义。在这方面至少应当首先做出如下区分。如果一个对象被感知并且在感知的过程中不断地进一步被知晓,那么我们必须区分:一种是通过进行的过程而得到先识并且与瞬间的感知阶段的这种先示相联系的空乏视域,一种是无先示的空乏可能性的视域。先示意味着:一个空乏的视域在此,它带着一个一般的意义范围。这种先示性意向所具有的一个本质在于,在选择合适的相属的感知方向时,必

定会出现充实性的进一步规定，或者，(我们还将讨论这一点)必定会与此相对应地出现失实、意义的取消和废除。但有些部分的视域也不具有这种确定的先示；这就是说，除了这些确定地先示出来的可能性之外，还存在着对立的可能性，但这种可能性没有表现出任何迹象并且始终是开放着的。例如，当我在对布满星辰的天空进行感知时，有某种光线显现，有一个流星出现在我的视野中，如此等等；如果纯粹地从感知本身的意义给予出发，那么这是一种完全空乏的可能性，它在意义上没有先示，但由于意义而能够保持它的开放性。因此，如果我们抓住感知的实证的意义给予及其实证的先示，那么显然就会出现这样一个问题：在对非直观的、空乏的先示的引渡过程中，在充实性的进一步规定中，对象的稳定的和永固的自身是否就根本永远无法获得，换言之，是否不仅有越来越新的对象特征可以产生出来，而且这些已被把握的特征在进一步规定的过程中还带有其他的可规定性，**如此类推，以至无限**，就是说，它们本身始终具有未知的 X 的性质，而这些 X 永远无法获得一个最终确立的规定。难道感知是一种"汇票"，它原则上永远无法通过新的、同样的"汇票"而得到兑现，对这新的"汇票"的兑现也不能够通过更新的"汇票"来进行，**如此类推，以至无限**？意向的充实是通过切身的展示来完成的，并且显然带有空乏的视域。但是，难道在那些已切身化了的东西那里没有显示出任何最终的确立性，以致我们实际上永远只能陷在一个看上去是空洞的汇票生意中不能自拔？

我们感觉到，情况不可能是这样，并且，实际上我们在更深地观察感知序列的本质时，我们发现了它的一个特性，这种特性的使命在于，首先解决与实践以及实践的直观感性世界有关的难题。本真的显现作为对被先示的意向的充实具有这样一个本质：即使在不完善的，带有先指的充实中，本真的显现也在先地指向

理想的界限，这些理想的界限似乎是充实的最终目标，它们似乎可以通过不断的充实序列而被达到。但这并不是对整个对象都如此，只是对那些已经被现实地直观到的特征而言。从显现中的本真展示方面来看，每一个显现都系统地隶属于某些在动感的自由中得到实现的显现序列，在这些序列中，至少有一个内涵因素达到了它的最佳的被给予性并因此而达到了它的真实的自身。

感知对象的基本构架是幻象（Phantom），它作为具有感性质性的物体表面而发挥着作用。这个幻象可以在连续杂多的显现中展示自身，同样，每一个突出部分的面也可以这样展示自身。对每一个部分的面，我们都具有远显现和近显现。而在这些区域中又有较为不利的显现和较为有利的显现，在这些经过整理的顺序中，我们获得至诚的信念。所以一个事物的远显现和众多远显现的集合（Mannigfaltigkeit）回指着那些近显现，在这种近显现中，表面的构造及其充盈在纵观中得到最佳的显现。例如我们选择一个好的观察点，由此而获得一所房子的最佳表面，然后这个最佳表面本身给予出一个范围，以便让其他的最佳规定充填进来；如果我们走近一些，那么就只有一些个别的部分被给予，但却是最佳地被给予，〈进一步的最佳规定便由此而产生〉。在其丰富的充盈中的事物本身是一个被置于意识意义之中以及被置于其意向结构的方式之中的观念，在某种程度上也就是一个包容着所有至诚的信念的系统，这些信念是通过对最佳范围的充填而被获得的。在感知中活跃着的那些课题兴趣在科学生活中是由我们的实践兴趣所引导的，如果某些对于各个兴趣来说最佳的显现已被获得，在这些显现中，事物的最终自身所做出的显示比实践兴趣所要求的还要多，那么这时课题的兴趣可以自慰。或者确切地说，有一个相对的自身作为实践的兴趣而先示出来：在实践上够用了的东西就被看作是这个自身。所以，就

这房子的纯粹物体事物性来看，这房子本身以及这房子的真实存在很快便最佳地被给予，也就是说，它本身以及它的真实存在很快便在那些想买或想卖这房子的人的观察中被完整地经验到。而在物理学家和化学家看来，这种经验方式十分浮浅，它还远远没有把握到真实的存在。

我只能用一句话来概括：所有这些极为错综复杂的意向分析都隶属于一门意识的普遍发生学，而且这里的分析尤其隶属于一门超越的现实意识的普遍发生学。如果构造分析的课题在于：从感知所特有的意向构造出发，根据体验本身的实项组成部分，根据意识的意向相关项(Noema)和意义来说明，感知是以何种方式使意义的给予得以成立，对象是以何种方式通过所有那些空乏的误指而构造出自身，即作为始终只是相对展示着的最佳现象而构造出自身，那么发生分析的课题则在于说明：那些复杂的意向系统是如何发展起来的，这种发展属于每一条意识流的本质，它同时也是自我的发展，在这种发展中，这些意向系统最后能够使得一个外在的世界对意识和自我显现出来。

内时间意识现象学[①]

引　论

对时间意识的分析是描述心理学和认识论的一个古老的包袱。第一个深切地感受到这个巨大困难并为此而做出过近乎绝望努力的人是奥古斯丁。时至今日，每一个想探讨时间问题的人都应当仔细地研读《忏悔录》第 11 篇的第 14—28 章。因为，与这位伟大的、殚思竭虑的思想家相比，以知识为自豪的近代并没有能够在这些问题上做出更为辉煌、更为显著的进步。即使在今天，人们仍得赞同奥古斯丁之所说："没有人问我，我还知道，有人问我，我想说明，便茫然不解了。"[②]

当然，我们所有人都知道，时间是什么；它是我们最熟悉的东西。但只要我们试图说明时间意识，试图确立客观时间和主观时间意识之间的合理关系，并且试图理解：时间的客观性、即个体的客观性，如何可能在主观的时间意识中构造出来，甚至只要我们试图对纯粹主观的时间意识、对时间意识的现象学内涵进行分析，我们就会纠缠到一堆最奇特的困难、矛盾、混乱中去。[……]

第 1 节　对客观时间的排斥

首先要做几点一般的说明。我们的意图在于对时间意识进

行现象学的分析。正如在进行任何现象学分析一样，这里必须完全排除任何与客观时间有关的设想、确定、信念（排除所有

---

① 【编者注】“内时间意识现象学讲座”发表于 1928 年的“现象学和现象学研究年鉴”第 10 卷，根据胡塞尔的委托，它是由海德格尔编辑出版的。这篇文章包含由 45 节组成的正文和 13 个附录。海德格尔发表的是一份手稿，胡塞尔在 1917 年夏季委托他的女助手 E·斯泰因加工整理这份手稿，并且他自己也参与了这项工作。被加工整理的基础材料是胡塞尔 1905 年的一份讲座稿以及他在 1905—1917 年期间对这份讲座稿的补充和修改文字。这里选用的部分以第一次印刷的文字为基础；为了能够根据尚存的部分手稿对这里的文字做进一步的修订，这里也顾及到了由 R·波姆所编的《胡塞尔全集》第 10 卷。由于整篇文字过长，这里不得不删去一些章节和附录。全文中几乎三分之二的篇幅在这里得到付印。

删除的部分首先是那些含有胡塞尔对他的老师弗兰茨·布伦塔诺时间理论的批判的章节（前半部分的第 3—7 节）或与这些批判有关的章节（第 19—22 节）；这些段落今天所引起的兴趣主要是在理论史方面而不是在实事方面。其次，这里放弃了第 40 节之后的各节以及与此有关的各个附录，因为它们已经超出了狭义上的时间分析的范围。第 23 节至第 39 节的附录被删去是因为它们已经偏离了思路的主要线索。

在由 E·斯泰因汇集和修订的一些文稿中，我们可以看到一些术语上和思路上的巨大差异。由海德格尔发表的这份手稿在篇幅上的不平衡性尤其明显地使人感受到这一点。在这种情况下，这部文选在另外几个部分中对其他已出版的文字的汇编情况而言，似乎可以对“内时间意识现象学讲座”这部著作的各个章节做出较为自由的选择：这里所选的附录 1、附录 4、附录 6、附录 8 和附录 9 对于胡塞尔的时间分析来说和正文一样重要。此外，在这些附录和正文之间存在着的断裂带并不比正文内各章节的断裂带更宽。可以肯定，这些分析作为一个整体可以被读者流畅地读下去，他无须向前翻阅正文或向后翻阅附录。所以，这里就有这样的可能，即：在海德格尔或 E·斯泰因在正文中提示读者参阅附录的地方直接插入附录。这里所选的文字段落与下列章节或附录相符合：

引论 = 引论（最后一段被删除）
1—2 = 第 1—2 节
3 = 第 7 节（前半部分被删除）
4—7 = 第 8—11 节
8 = 附录 1
9—15 = 第 12—18 节
16—24 = 第 23（第一句话被删除）—31 节
25 = 附录 4
26—30 = 第 32—36 节
31 = 附录 6（第一、二两段被删除）
32—33 = 第 37—38 节
34 = 附录 8
35 = 第 39 节
36 = 附录 9。

② 【编者注】奥古斯丁：“Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio”；《忏悔录》，第 11 篇，第 14 章。

对生存之物的前设）。从客观方面来看，与每一个实在的存在和存在因素一样，每一个体验都在一个唯一的客观时间中具有其位置——因而对时间的感知体验和时间表象本身也是如此。也许有人会有兴趣去确定一个体验（包括一个构造时间的体验）的客观时间。此外，也许这是一项有趣的研究，即确定：一个在时间意识中被设定为客观时间的时间与现实的客观时间处于什么样的关系之中，对时间间隔的估计与客观现实的时间间隔是否相符，或者它们之间的差距有多大。但所有这些都不是现象学的任务。正如现实的事物、现实的世界不是现象学的素材一样，世界时间、实在时间、自然科学意义上的自然时间以及作为关于心灵的自然科学的心理学意义上的自然时间也不是现象学的素材。

诚然，如果我们谈的是对时间意识的分析，谈的是感知、回忆、期望的对象的时间特征，那么现在看上去就好像我们已经接受了客观的时间过程，尔后基本上只去研究时间直观和本真时间认识的可能性的主观条件一样。但我们所接受的不是世界时间的实存，不是一个事物延续的实存，如此等等，而是显现的时间、显现的延续本身。但这是绝对的被给予性，对它们的怀疑是完全无意义的。当然，我们以后还会接受一个存在着的时间，但这不是经验世界的时间，而是意识进程的**内在时间**。对一个声音过程的意识、对我刚听到的一个旋律的意识指明了一种相继（Nacheinander），对此我们拥有明见性，而这种明见性使得任何一种怀疑和任何一种否认都显得毫无意义。

如果我们将时间与空间做一类比，那么我们就会更清楚地理解这种对客观时间的排除，因为在时间和空间之间有一些如此多地受到关注的重要相似性。在现象学被给予之物的领域中包含着空间意识，即“空间直观”作为感知和想象而进行于其中

的那种体验。我们睁开眼睛就可以看到客观空间——就是说(正如反思的考察所表明的那样):我们具有视觉的感觉内容,它奠定了空间显现的基础,空间显现是指各种确定的、在空间中这样或那样被安置的事物的显现。如果我们从所有超越的意指中抽象出来,并且把感知显现还原为被给予的第一性内容,那么这些内容就造出视觉领域的连续,这是一个拟-空间的连续,但不是空间或空间中的一个面积:大致说来,这是一个双重的、连续的杂多性。我们可以在这里发现各种相互并列(Nacheinander)、相互叠加(Übereinander)、相互蕴含(Ineinander)的关系,可以发现那些完全包围着这个领域的某一个部分的封闭界线,等等。但这些并不是客观空间的关系。如果我们说,视觉领域的一个点离开这个桌角一米,或者,这个点是在这张桌子旁边,在这张桌子上面等等,那么这种说法根本毫无意义。同样,事物显现当然也不具有一个空间位置或任何一种空间关系:房子-显现不会处在房子旁边、房子上面,不会离房子一米远,如此等等。

类似的情况也适用于时间。现象学的素材是时间立义(Zeitauffassung),是客观意义上的时间之物显现于其中的体验。现象学地看,被给予我们的还有体验因素,它们特殊地奠定了时间立义本身的基础,这些体验因素也可能是特殊时间性的立义内容(即被温和的先天论称之为原初的时间之物的东西)。但在这些因素中没有任何东西是客观的。现象学的分析不会给人们带来丝毫对客观时间的发现。"原初的时间域"不是客观时间的一部分,一个被体验到的现在,就其自身而论,不是客观时间的一个点,如此等等。客观空间、客观时间以及与它们一起的现实事物和过程的客观世界,所有这些都是超越。这里要说明的是,超越的空间和现实并不是一种在神秘意义上的超越,即作为"自在之物"的超越,而恰恰是指:现象空间、现象的时空现实、显现的空间

形态、显现的时间形态是超越的。所有这些都不是体验。在作为真正内在的体验中可以发现的那种秩序联系在经验的、客观的秩序中是无法找到的，它们无法被纳入到经验的、客观的秩序中去。

这样一门空间之物的现象学还要研究定位素材（即天赋论在心理学的观点中所接受的那种定位素材），它们构成“视觉感觉领域”的内在秩序，也构成了“视觉感觉领域”本身。这些定位素材与显现着的客观地点的关系就像质性素材与显现着的客观质性的关系一样。如果在前一种情况中人们谈到定位符号，那么在后一种情况中就应当谈质性符号。被感觉到的红是一个现象学的素材，当它被某种立义功能赋予灵魂之后，它就显现为一种客观的质性。在本真意义上的质性，即显现着的事物的一个属性，并不是被感觉到的红，而是被感知到的红。被感知到的红只是模棱两可地意味着红，因为红是一个实在质性的名称。如果人们在涉及某些现象学的事件时谈到这个与那个的“相合”，那么必须注意，被感觉到的红只有通过立义才获得一种展示出事物质性的因素的价值，但就其自身来看却并不包含这样一种价值在自身之中，并且，展示之物和被展示之物的相合决不是那种同一性意识意义上的相合，同一性意识的相关项所指的是“这同一个东西”。

如果我们把“被感觉到”称之为一个现象学的素材，它通过立义而使一个客观之物被意识为切身被给予的，也就是使一个客观之物被客观地感知到，那么我们在同样的意义上也划分“被感觉到的”时间性的东西和“被感知到的”时间性的东西。[①] 后

---

① 因此，“被感觉到”就是一种关系概念的指示。这个概念本身并不说明，被感觉到的东西（Empfundenes）是否是感性的东西（Sensuelles），甚至是否是在感觉之物意义上内在的，换言之，这里并没有回答，被感觉到的东西本身是否已经构造出来，是否是一种完全不同于感觉之物的东西。但在这里最好是把这整个区别放在一边；并不是每一个构造都具有立义内容——立义这个范式。

者是指客观时间。但前者本身却不是客观时间(或在客观时间中的一个位置),而是现象学的素材,通过对这些素材的经验统摄,与客观时间的关系便被构造出来。时间素材,或者也可以说,时间符号,并不是时间(tempora)本身。客观时间属于经验对象的关系。"被感觉到的"时间素材并不仅仅被感觉到,它们还带有立义特征,而在这些立义特征中又包含着某些要求和权利,即:它们要求,并且也有权对那些根据被感觉到的素材而显现出来的时间和时间状况进行测量,将它们这样或那样地置入到客观的秩序中去,区分这样或那样的虚假秩序和现实秩序。最后作为客观有效的存在而构造出自身的就是这一个无限的、客观的时间,在这个时间中,所有事物和事件、物体和它们的物理属性、心灵和它们的心灵状况都具有各自的时间位置,这些位置可以通过测时器而得到确定。

或许这种客观确定的最后依据在于对各种时间素材之间的区别和关系的确定,或者甚至在于这些时间素材的直接相应性——我们这里对此不做判断。但无论如何,例如,被感觉到的"同时"不是客观的同时性,被感觉到的现象学-时间间隔的相同性不是时间间隔的客观相同性,如此等等,被感觉到的绝对时间素材绝不是对客观时间的体验(这也对"现在"这个绝对的素材有效)。对一个内容的明见把握,亦即对一个内容如其所体验到的那样进行把握,这种把握还不意味着在这样一种意义上对客观现实的把握,这个客观意义就是我们在谈论客观事物、事件、关系,谈论客观空间位置、时间位置,谈论客观现实的空间形态和时间形态等等时所指的那种意义。

让我们来看一段粉笔:我们闭上眼睛又睁开眼睛。这样我们便具有两个感知。我们说:我们两次看到同一段粉笔。我们在这里具有在时间上相互分离的内容,我们也直观到一个现象

学的、时间性的相斥(Auseinander),一个分离,但在对象上却没有分离,它是同一个:在对象上是延续,在现象上是变换。所以,在可以客观地确定一个共存的地方,我们也可以主观地感觉到一个时间的相继。被体验到的内容"被客观化了",于是,客体便从被体验到的内容的材料中以立义的方式被构造出来。但对象不只是这些"内容"的相加或集合,内容并没有进入到对象中去,对象要比内容多,并且在某种程度上与内容不同。客观性属于"经验"并且属于经验的统一,属于自然的经验规律关系。从现象学上说:客观性并不是在"第一性的"内容中,而是在立义特征中以及在属于这些特征之本质的规律性中构造起自身。认识的现象学正是在于,彻底地看透这一切并且使它们得到正确的理解。

第2节　关于"时间起源"的问题

根据这些反思,我们也了解到现象学的(或者说,认识论的)起源问题与心理学的起源问题之间的差异,这里所说的起源是指所有那些对经验来说构造性的概念的起源,也包括时间概念的起源。**认识论对经验可能性的询问也就是对经验本质的询问**;而要想阐明经验的现象学可能性,我们就必须回到现象学的素材上,在现象学上,被经验之物就是由这些素材所组成的。只要经验被"非本真的"和"本真的"矛盾所分化,并且只要本真的经验,即直观的、最终相应的经验提供了评价经验的正确尺度,那么我们就尤其需要一门"本真"经验的现象学。

据此,关于时间本质的问题又回溯到时间"**起源**"的问题上。这个**起源问题**是针对时间意识所具有的那种原始形态而发的,正是在这种原始形态中,时间之物的原始差异直观地、本真地作

为所有与时间有关的明见性的原本来源构造起自身。这个起源问题不能与**心理学的起源问题**、**经验论**和**天赋论**所争论的那个问题相混淆。后一个问题是关于**原初的感觉材料**的问题。人类个体、甚至人类种族的**客观空间直观和时间直观起源于这些感觉材料**。关于经验发生的问题对我们来说是无关紧要的，我们的兴趣在于体验的对象意义和实项内涵。心理学的统觉将体验立义为经验个人的、**心理物理主体**的心理状况，它规定着它们之间的关系，无论是纯粹心理学的关系，还是心理物理的关系；并且，它从**自然规律**上去探讨心理体验的生成、构形和变形，这种心理学统觉完全不同于**现象学的**统觉。我们并不将体验纳入到任何现实之中。我们所关涉的现实性是被意指的、被展示的、被直观的、被概念地思考的现实性。这在时间问题上意味着：我们对时间体验感兴趣。这些体验受到客观时间方面的规定，**它们隶属于事物世界和心理主体的世界**，并且在这个世界中具有其位置，具有其**有效性**，具有其经验的存在和生成，但这些与我们无关，我们对此一无所知。相反，我们感兴趣的是，在这些体验中，客观时间的材料**被意指**。在现象学的领域中包含着这样一种描述，即：描述有关的行为在**意指**这个或那个"客观之物"，更确切地说，在现象学的领域中包含着这样一种指明，即：指明那些属于客观性的各种构造因素的先天真理。通过我们对**时间意识**的透彻研究，对时间意识的本质构造的揭示和对那些可能特属时间的、本身又实质性地包含着先天时间规律的立义内容和行为特征的展示，我们试图**澄清时间的先天**。当然，这里所说的时间规律是指这样一种不言自明的规律，即：确定时间的秩序是一个二维的无限序列，两段不同的时间永远不可能同时存在，它们之间的关系是一种不等边的关系；存在着这样一种可递性(Transitivität)，即在每一段时间中都包含着较早的时间和较迟的

时间，如此等等。这个一般性的引论就到此为止。

一、时间意识分析

第3节 解释：对时间客体的把握是瞬间的把握和延续的行为

[……]超越感官直觉的时间客体在一个延续中延展自身，它们连续相同地（就像不变的事物）或不断变换地（例如事物的进程、运动、变化等等）充实着这个延续。我们应当如何理解对这些超越感官直觉的时间客体的立义呢？这种客体是在内在材料和立义的杂多性中构造起自身的，而这些材料和立义本身是作为一种相互并列而进行的。有可能将这种相互并列进行的再现材料统一到一个现在瞬间之中吗？这时还会出现一个全新的问题：除了内在的和超越感官直觉的"时间客体"以外，时间本身、客体的延续和相继又是如何构造起自身的呢？这些不同的描述方向（它们在这里只是仓促地被暗示并还需要进一步的区分）必须在分析时加以关注，尽管所有这些问题都密切相关并且每一个都无法独立地得到解决。显然，对一个时间客体的感知本身具有时间性，延续的感知是以感知的延续为前提的，对一个随意的时间形态的感知本身也具有其时间形态。如果我们撇开所有的超越感官直觉不论，那么对于感知及其所有现象学构造成份而言所留存下来的就是它的现象学的时间性，这个时间性属于它的不可扬弃的本质。由于客观时间每一次都是现象学地构造起自身，并且仅仅通过这种构造而作为客观性或客观性的因素显现给我们，因而一种现象学的时间分析若不顾及时间客体的构造就无法澄清时间的构造。我们所理解

的**特殊意义上的时间客体**，不只是在时间之中的统一体，而且自身也包含着时间延展。如果一个声音响起，那么我的客体化的立义便可以使这个延续的和消失的声音成为对象，但并不是使这个声音的延续或在延续中的这个声音成为对象。这个延续中的声音本身是一个时间客体。这也适用于一段旋律，适用于任何变化，但就任何持守本身来看也是如此。我们以一段旋律或一段旋律的一个相关部分为例。事情起初看起来非常简单：我们听到这段旋律，也就是说，我们感知到它，因为听就是感知。在这个过程中，第一个声音响起，接着是第二声，而后是第三声，等等。我们是否必须说：当第二声响起时，我听到了它，但我已经不再听到第一声，如此等等？因此我实际上听到的不是旋律，而只是单个的当下的声音。这个旋律的流逝部分之所以对我来说是对象的，乃是因为——人们趋向于这样说——我有回忆；而我之所以在各个声音到来时不会去预设，乃是因为我有前瞻的期待，这就是**全部的**声音。但这种解释并不能使我们满意，因为这里所说的一切也都可以转用到单个的声音上。每一个声音自己也具有一个时间性的延展，在它响起时我将它听作是现在的，但它在续响的时候具有一个始终新的现在，而各个前行的现在都转变为一个过去。因此，我每次所听到的都只是这个声音的现时阶段，而这整个延续的声音的客观性都是在一个行为的连续中构造起自身，这个行为连续有一部分是回忆，最小的、点状的一部分是感知，其余的部分则是期待。这似乎又回到了布伦塔诺的学说[1]上。这里需要进行更为深入的分析。

---

① 【编者注】胡塞尔在前几节中对布伦塔诺时间理论进行了阐释和批判，这几节没有收入本文集。

第4节　内在时间客体以及它们的显现方式

我们现在排斥所有超越感官直觉的立义和设定，并把声音纯粹地当作原素素材[①]。它开始并且中止，而整个延续的统一、它在其中开始和结束的整个过程的统一，都在结束之后"移向"越来越遥远的过去。在这个倒退过程中，我还"留住"它，还在一种"滞留"中拥有它，只要这个滞留还在维续，这个声音就具有它的本己时间性，它还是这同一个东西，它的延续还是这同一个延续。我可以将注意力朝向它的被给予方式。它与它所充实的延续是在一种"诸方式"的连续性中、在一条"延续的河流"中被意识到的；而这条河流的一个点、一个时段叫做"关于这个发出的声音的意识"，而在其中，这个声音的延续的第一个时间点是以现在的方式被意识到的。这个声音被给予，这就是说，它是作为现在被意识到，但"只要"它的某一个时段被意识为现在(jetzt)，它就被意识为现在。但是，如果某个时间阶段(与这个声音延续的一个时间点相符)是现时的现在(开始阶段除外)，那么一个时段的连续就被意识为"刚才"(vorhin)，而从开始点到现在点的时间延续的整个片段就都被意识为流逝了的延续，而这个延续的其余片段则尚未被意识到。在结束点上，这个点本身被意识为现在点，而整个延续被意识为已流逝了的(或者说，这已经是处在一个不再是声音片段的新的时间片段的开始点上)。在这整个意识的流动"期间"，同一个声音被意识为延续着，被意识为现在延续着。"此前"(如果它例如不是一个被期待的声音的话)它未被意识到。"此后"它

① 【编者注】"原素素材"(hyletisches Datum)是对胡塞尔在第一部分选文中所说的"感性内容"的另一种表述。"原素素材"或"感性内容""被立义"为某种东西，这样，客观的东西、超越感官直觉的东西便通过它们而被意识到。

在“滞留”中“还有”一段时间被意识为曾在的声音，它可以被抓住，并且可以在固定的目光中站住或停留。这个声音的整个延续片段或“这个”在其延展中的声音，都是作为某种可以说是死的东西、某种不再生动地创造着的东西而伫立于此，它是一个不为任何现在的创造点所激活的构成物，但却持久地变异着并退回到“空乏”之中。而后整个片段的变异都类似于、本质上等同于这样一种变异，即在现时性时期，延续的流逝部分在意识向越来越新的创造的过渡中所经历的那种变异。

我们在这里所描述的，是内在-时间客体如何在一个连绵的河流中“显现出来”、如何“被给予”的方式。对这种方式的描述并不意味着对显现着的时间延续本身的描述。因为这是同一个声音连同那个从属于它的延续，这个声音虽然没有被描述，但却在这个描述中被预设了。这同一个延续是现在的、现时构建着自身的延续，然后是过去的、“流逝的”延续、还被意识到的或在再回忆中“仿佛”被新创造出来的延续。现在响起的这个声音与在“以后的”意识流中被称作“曾在的”、“已流逝的”那个声音是同一个。时间延续的各个点离开我的意识，就像当“我”离开空间中的静止对象时它的各个点离开我的意识一样。这个对象保留它的位置，同样，这个声音也保留它的时间，每一个时间点都是不移动的，但它遁入到意识的远方，与创造着的现在的距离越来越远。这个声音本身是同一个声音，但那个“以此方式”显现着的声音则是一个越来越不同的声音。

第5节　关于内在客体之显现的意识

更确切地看，我们在这里还可以区分各种描述的方向：一、我们可以对这个内在客体自身作出明显的陈述：它现在延续着，

这个延续的某个部分已经流过去，在现在中被把握到的这个声音的延续点（当然也连同它的声音-内容）则不断地向过去倒退，并且不断有新的延续点进入现在，或者说是现在的；已流逝的延续疏离开现在点，移到越来越"远"的过去，等等。二、我们也可以谈论方式，即这个内在的声音之"显现"及其延续内容的所有这些区别"被意识到"的方式。我们就这个沿伸到现时的现在之中的声音延续来谈论感知，我们说，这个延续的声音是被感知到的，并且每一次从这个声音的延续拓展中只有这个被描述为现在的延续点才是完全本真地被感知到的。对于已流逝的片段，我们说，它是在滞留中被意识到的，而且，那些与现时的现在点距离最近的、无法明确划界的延续部分或延续时段是带着不断降低清晰性而被意识到；那些距离更为遥远的过去时段则完全是不清晰地、空乏地被意识到。在这个延续流逝之后也同样如此：随着临近现在点的距离的不同，离它最近的可能还有少许清晰性，而这个整体已经消失在昏暗之中，消失在一个空乏的滞留的意识之中，一旦这个滞留中止，它最终会完全消失（如果可以这样说的话）。[①]

此外，我们在清晰的领域中发现一种较大的明白性和扩延性（Auseinandergehaltenheit）（并且它离现时的现在点越近也就越大）。但我们越是疏离现在，一个越来越大的流失性和聚凑性（Zusammengerücktheit）就宣示出来。只要我们反思一个分环节的进程的统一，我们就会观察到，这个进程的一个清晰部分在向过去倒退时会"缩拢"（zusammenzieht）自身——一种与空间透视

---

① 我们很容易用时间客体的这种显现方式和意识方式与一个空间事物在位置变换时的各种显现方式和被意识方式相比较；此外也很容易去探究空间事物（它们同时也是时间客体）在其中显现的"时间位置"。但我们暂且停留在内在的领域之中。

相类似的(在本原的时间显现之中的)时间透视。当时间客体向过去挪移时,它缩拢自身并且同时变得昏暗起来。

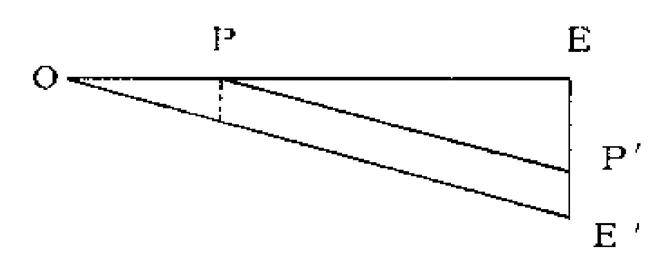
现在需要进一步研究,我们在这里能够发现和描述为构造时间的意识现象的东西究竟是什么,这里构造时间的意识乃是指时间客体连同其时间规定性在其中构造起自身的那个意识。我们区分延续的、内在的客体以及样式中(im Wie)的客体,即被意识为现时当下的或过去的客体。每一个时间存在都在某一个和不断变化的流逝样式中"显现出来",而"这个在流逝样式中的客体"在这种变化中不断地变为另一个,然而我们却说,这个客体以及它的时间的每一点以及这个时间本身,都是同一个。我们不能把"在流逝样式中的客体"这个显现称之为意识(就像我们不能把空间现象、处在这个或那个面的显现样式中的物体称之为意识一样)。"意识"、"体验"是借助于一个显现而与它的客体发生关系的,而这个显现恰恰就是这个"在样式中的客体"所处的显现。显然我们必须认识到,"意向性"这个说法具有双重含义:这要看我们指的究竟是显现与显现者的关系,还是意识与"在样式中的显现者"(Erscheinende im Wie)这一方面以及与绝然显现者(Erscheinende schlechthin)另一方面的关系。

第6节　流逝现象的连续性。时间图式

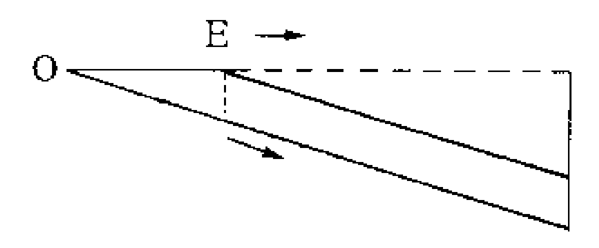
对于那些构造内在时间客体的现象,我们现在宁可避免使用"显现"的说法;因为这些现象本身就是内在的客体,是在完全另一种意义上的"显现"。我们在这里所说的是"流逝现象",或者更好是说,"时间位置的模式",并且就内在客体本身而言是它们的"流逝特征"(例如,现在、过去)。关于流逝现象,我们知道,这是一个不断变化的连续,它构成一个不可分割的统

一，不可分割为各个能够自为存在的片段，并且不可划分为各个能够自为存在的时段、不可划分为各个连续的点。我们抽象地分离出来的那些部分只能存在于整个流逝之中，那些时段和流逝之连续的点也是如此。我们也可以明见的方式就这种连续性说，它以某种方式就其形式而言是不变的。无法想象这些时段的连续性是这样一种连续：它两次含有同一个时段模式，或者，它甚至扩展地含有这个时段模式，使其超出一个完整的部分片段。就像每个时间点（以及每个时间片段）都可以说是"个体地"区别于任何其他的时间点，不能两次出现一样，也没有一个流逝模式可以两次出现。但我们这里还必须进一步地区分和更明确地规定。我们首先强调，一个内在时间客体的流逝模式具有一个开端，可以说具有一个起源点。这就是内在客体开始存在所具有的模式。它的特征就是现在。而后我们在流逝模式的持续前进中发现这样的奇特性：每一个以后的流逝时段本身都是一个连续性，并且是一个持续扩展着的连续性、一个由诸多过去组成的连续性。我们把客体延续的流逝模式之连续性与这个延续的每一个点的流逝模式之连续性加以对置，这个客体延续不言自明地被包含在那些最初的流逝模式的连续性之中，也就是说，一个延续的客体的流逝连续性是一个连续，它的各个时段是客体延续的不同时间点的流逝模式。如果我们沿着这个具体的连续性行走，那么我们便是在持续变化中前进，在这些变化中持续变化的是流逝模式，即相关时间点的流逝连续性。只要有一个新的现在出现，这个现在就转变为过去，而且与此同时，前行点的诸多过去的整个流逝连续性都挪移"下去"，均衡地挪移到过去的深处。在我们所画的图表中，纵坐标的持续系列描绘出延续客体的流逝模式。它们从O（一个点）开始扩展，直至一个特定的片段，这个片段的终点是

最终的现在。而后，流逝模式的系列凸现出来，它不再含有（这个延续的）现在，这个延续不再是现时的延续，而是过去的并且持续更深地沉入到过去之中的延续。因而这个图表提供了一个流逝模式之双重连续性的完整形象。



OE—诸现在点的系列　OE′—下沉
EE′—时段连续（现在点连同过去视域）



E→—可能由其他客体充实的现在系列

第7节　原印象与滞留的变异

延续客体之"生产"开始的"起源点"是一个原印象。这个意识被包容在始终的变化之中：切身的声音-现在（即以意识的方式、在意识"之中"）不断地变化为一个过去，一再地有新的声音-现在（Ton-Jetzt）来接替那个过渡到变异之中的声音。但是，如果对声音-现在的意识、原印象过渡到滞留之中，那么这个滞留本身重又是一个现在、一个现时的此在者。它本身是现时的（但不是现时的声音），同时它又是**关于**曾在的声音的滞留。一个意指的光束可以朝向现在，即朝向滞留，但它也可以朝向滞

留的被意识之物，即朝向过去的声音。但意识的每一个现时的现在都受变异规律的制约。它从一个滞留转变为另一个滞留，从不间断。因而形成一个滞留的不断连续，以致每一个以后的点对于以前的点来说都是滞留。而每一个滞留都已经是连续。声音响起，并且“它”不断地响下去。声音-现在变换为声音-曾在(Ton-Gewesen)，**印象**意识流畅地向一再更新的**滞留**意识过渡。在沿着这条河流或随着这条河流行进的同时，我们具有一个始终属于起始点的滞留系列。然而，除此之外，这个系列的每一个以前的点都**重又**在滞留的意义上作为一个现在而映射出来(abschatten)。这样，与每一个这种滞留相衔接的是一个滞留变化的连续性，而这个连续性本身则重又是一个自身以滞留方式映射出来的现时性的点。这并不会导致简单的无限循环，因为每一个滞留自身都是连续的变异，这种变异以映射的形式在自身中承载着过去的遗产。并不是说，只是在这河流的纵向方面，每一个以前的滞留都被一个新的滞留所取代，即便从不间断。毋宁说，每一个以后的滞留并不仅仅是从原印象中脱身出来的连续变异，而是这同一个起始点的所有以前的不断变异的连续变异。

至此为止，我们主要考察了对时间客体的感知或本原构造，并且试图分析地理解它们之中被给予的时间意识。但关于时间性的意识并不仅仅以这样一种形式进行。如果一个时间客体已经流逝，现时的延续已经过去，那么关于那个现已过去的客体的意识决不会因此而消逝，尽管它现在已经不再作为感知意识起作用，或者更确切地说，不再作为印象意识起作用。(我们在这里与至此为止一样始终关注内在客体，它们实际上并不是在一个“感知”中构造自身。)与“印象”连续相衔接的是第一性的回忆(primäre Erinnerung)，或如我们所说，是滞留。

从根本上说，在至此为止所考察的情况中，我们已经一并分析了这个意识。因为与现在相接的各个时段的连续性无非就是这样一个滞留，或者说，一个由滞留组成的连续性。在一个时间客体的感知情况中(对于现在的考察来说，我们采用的究竟是一个内在的客体还是一个超越的客体，这是无关紧要的),这个时段的连续性随时都限定在(terminieren)一个“现在立义”(Jetztauffassung)中、限定在一个某种“设定为现在”(Als-Jetzt-Setzung)意义上的感知中。在一个运动被感知的同时，每时每刻都有一个“把握为现在”(Als-Jetzt-Erfassen)在进行,这个运动的现在现时的时段便是在这个“把握”中构造起自身。但这种“现在立义”却可以说是由各个滞留组成的一个彗星尾的核心,它与这个运动的以前的现在点有关。但如果不再形成感知,我们不再看到运动,或者——倘若事关一段旋律——如果旋律已经奏完,接踵而至的是宁静,那么与最后一个时段相衔接的便不是感知的新时段,而是一个单纯的新鲜回忆的时段,而与这个时段相衔接的重又是一个这样的时段,如此等等。在此同时,有一个向过去的持续回推在进行,这个同样的连续性的复合体持续地经历着一个变异,直至消失;因为随着这个变异一同联手发生的是一种弱化(Schwächung),它最终在不被觉察性中完结。本原的时间领域显然是有限的,完全就像感知时的情况一样。甚至在总体上可以斗胆声言：时间领域始终具有同样的延展。它可以说是穿越那个被感知和新鲜地被回忆的运动以及它们的客观时间而推延着，类似于视觉领域穿越客观空间的推延。[1]

---

① 在图表中并没有顾及时间领域的有限性。在那里没有预定滞留的终结,而这样一种意识在观念上也是可能的:在这种意识中,所有的东西都始终以滞留的方式保留下来。

第 8 节 原印象及其变异的连续

每一个原印象都在特征上被描述为这样一种原印象，并且每一个变异都在特征上被描述为这样一种变异。此外，每一个变异都是持续的变异。这就把这种变异区别于想象变异和图像变异。这些时间变异中的每一个都是在一个连续性中存在不独立的界限。而这个连续性具有一个单面受限、直接相邻的(orthoid)杂多性的特征。它在原印象中开始并且作为变异而在一个方向上继续前行。这个连续性中的一些点具有相同距离客观上构造出相距同样远的客体的时间时段。

如果我们谈论"变异"，那么我们首先看到的是那种改变，即原印象在持续地"渐渐消逝"。然而，每一个变异都显然可以在相同的意义上被看作是任意一个前行的变异的变异。如果我们取出这个连续的某一个时段，那么我们可以说，它消逝了，对每一个其他的时段来说都是如此；这完全包含在一个这样以及任何一个这样的(单面朝向的)连续性的本质中。在由 o 起始的强度之连续性中，情况也是如此。这个自身上升在这里是每一个强度都经历的变异。每一个强度自身都是它之所是，而每一个新的强度也都是一个新的。但在涉及一个随意地在先被给予的强度时，每一个在此系列中以后的强度都可以被看作是一个操作的结果。如果 b 是 a 的上升，那么 c 就是与 a 相关的一个上升的上升，如此类推，直至无穷和无限小。这是一个相互切入的变异的无限性。只是在这里没有一个本身可以被看作是强度的起始点。在这里，起点就是零点。每一个直线连续性都带有一个本质特征；我们可以从任意一个点出发，将任何一个其他的点设想为是从它之中持续生产出来的，而每一个持续的生产都是

通过持续的迭复(Iterierung)进行的。我们甚至可以把每一个间距加以无限的划分,并在每一个划分过程中把以后的划分点设想为是间接地通过以前的点而生产出来的,这样便通过无限多的上升(它们之中的每一个都是同样无限小的上升)之中的一个上升而最终生产出一个任意的点。所以,现在在时间变异的过程中也是如此,或者毋宁说,在其他的连续中,关于"生产"(Erzeugung)的说法只是一种形象的比喻,而在[时间变异]这里,这个说法才是真正的说法。时间构造的连续是一条变异之变异的持续生产的河流。迭复意义上的各个变异从现时的现在出发,即从各个原印象 u 出发,但始终向前而行,它们不再只是与 u 相关的变异,而且也是顺序的相互变异,这个顺序是指它们的流动的次序。这便是持续的生产的特征所在。变异不断地造就新的变异。原印象是这个生产的绝对开端,是所有其他的东西从中持续生产出来的原源泉。但它自己并不是被生产出来的,它不是作为某种产物、而是通过**自发的发生**(genesis spontanea)才形成的,它是原制作。它不会生长(它没有萌芽),它就是原创作。如果我们说,与这个正在变异为非-现在的现在相邻,始终有一个新的现在正在构成自身,或者说,正在生产自身,正有一个源泉十分突然地(urplötzlich)蹦出来,那么这些都是形象的比喻。我们只能说:没有印象,也就没有意识。凡有某物延续之处,就会有 a 过渡到 xa′,xa′过渡到 yx′a″,如此等等。但意识的生产只是从 a 走向 a′,从 xa′走向 x′a″;相反,这些 a、x、y 并不是意识的生产物,它是原制作物,是"新物",是以异于意识的方式而生成的东西,是被接受的东西,它与那些通过本己的意识自发性而生产出来的东西相对。但这种意识自发性的特殊性就在于,它只是使原制作物得以生长、展开,但却不创造任何"新东西"。当然,我们通常称为经验生成、生产的东西,是与客体性相

关的，而这完全是另一回事。在这里所涉及的是意识的自发性，或更谨慎地说，是意识的原自发性(Urspontaneität)。

这样，随情况不同，究竟这里所关涉的是构造性内容之相关现在的原源泉，还是自发的意识生产，原初瞬间或者原印象，或者原-回忆、原-想象，如此等等。如果我们追循这些层次的次序，那么一个层次的每一原初瞬间都是自发生产的原源泉，这些自发生产贯穿在它们的持续变化的其他层次的始终，并且在其中代表着这个原初瞬间(它乃是单独惟一地从属于那个首先被观注的层次的东西)。此外，每一个原初瞬间都是各个原初瞬间之持续系列的时段，这些原初瞬间通过一个层次的序列而相互过渡。或者，每一个原初瞬间都有助于构成一个具体的延续，而在对一个具体持续的构造中包含这样的内涵：它的每一个点都有一个现时的现在与之相符，这个现时的现在就它这方面而言也为它的构造要求一个本己的原初瞬间。这个序列的各个瞬间是持续一体的，它们"持续地相互过渡"。这个过渡"在质性上"是中介的(vermittelt)，并且同时是时间性的：拟-时间的特征是一个持续的特征。

第9节　滞留作为特殊的意向性

我们称之为滞留变异的东西是何种类型，还需要进一步阐释。

当本真的感知过渡为滞留时，人们谈及感觉内容的渐渐消逝(Abklingen)、渐渐退散(Verblassen)等等。但根据至此为止的论述可以明了，滞留的"内容"根本不是原初意义上的内容。当一个声音在渐渐消逝时，它自身首先带着特殊的充盈而被感觉到，而且与之相衔接的是一个强度的迅速消减。这个声音还在

此，还被感觉到，但只是在余音中。这种真正的声音-感觉有别于在滞留中的声音瞬间。滞留的声音并不是当下的声音，而恰恰是在现在中“第一性地被回忆的”声音：它在滞留意识中不是实项(reell)现存的。但从属于这个声音的声音瞬间也不可能是另一个实项现存的声音，甚至也不是一个非常微弱的同样质性的(作为余音的)声音。一个当下的声音虽然可以使人回忆“起”一个过去的声音，可以展示它并将它图像化(verbildlichen)；但这已经预设了另一个过去表象。过去直观本身不可能是图像化。它是一个本原的意识。当然不应否认也有余音的存在。每当我们认识和区分它们时，我们都立即可以确定，例如它们不属于滞留本身，而是属于感知。小提琴的声音的余音恰恰是一个微弱、当下的小提琴声音，绝然有别于这个刚刚曾在的响亮声音的滞留。余音本身、乃至所有那些从较强的感觉被给予性那里保留下来的后像，都与滞留的本质根本无关，更不能将它们看作必然是属于滞留本质的东西。

但在时间直观的本质中或许包含着这样一个状况：它在其延续(我们可以反思地使它成为对象)的每一个点上都是**关于刚刚曾在之物**的意识，而不仅仅是关于这个显现为延续着的对象之物的现在点的意识。而在这个意识中，这个刚刚曾在之物是**在**恰当的连续性中被意识到，是在每一个时段中以特定的“显现方式”连同“内容”与“立义”的各种区别被意识到。我们注意一下刚刚响起的汽笛声：在每一个点上都有一个延展(Extension)，而在每一个延展中都有一个“显现”，这个显现在此延展的每一个时段中都具有它的质性因素以及它的立义因素。另一方面，这个质性因素不是实项的质性，不是现在实项地存在的声音，即是说，不是作为现在存在的声音，哪怕它可以被说成是内在的声音-内容。现在意识的实项内涵有可能含有被感觉到的声音，这些声音而后在客体

化的立义中可以被称作被感知到的声音、被当下拥有的(gegenwärtigt)声音,但绝不能被称之为过去。滞留意识实项地含有声音、第一性声音-回忆的过去意识,而且它不能被分解为被感觉到声音和作为回忆的立义。就像想象-声音不是声音,而是对声音的想象一样,或者就像声音-想象和声音-感觉是原则上不同的东西,而不是仅仅受到不同解释、不同立义的同一个东西一样,第一性直观地被回忆的声音原则上不同于被感知的声音,或者说,对声音的第一性回忆(滞留)不同于对声音的感觉。

第10节 一个印象先行于每个滞留的必然性。滞留的明见性

现在是否存在着这样一个规律:第一性的回忆只是在与前行感觉或感知的连续衔接中才是可能的?每一个时段只是作为时段才是可以想象的,就是说,它不能扩展为一个片段,在其中所有时段都是同一的?人们会坚定地说:这是完全明见的。当然,习惯于把所有心理之物都当作单纯事实性来对待的经验心理学家会否认这一点。他会说,为什么就不能想象一个起始着的意识,它以一个清新的回忆开始,无须在此之前拥有一个感知?也许在实际过程中的确必须要先有感知,而后才能生产清新的回忆。也许在实际过程中情况的确是这样的:一个人的意识只有在拥有感知之后才能拥有回忆,即使是第一性的回忆;但是,相反的情况也是可以想象的。对于这样的心理学家,我们将教会他了解一个相应的感知或原印象先行于滞留的先天必然性。人们首先必须坚持,一个时段只有作为时段才是可以想象的,它不具有延展的可能性。而现在时段只有作为一种滞留的连续性界限才是可想象的,就像每一个滞留时段本身只有作为

这样一个连续的点才是可想象的一样，对于时间意识的每一个现在来说都是如此。然而至此，如果没有先行的相应感知，一个全部完成的滞留串(Serie)也应当是不可想象的。这就意味着，这个从属于一个现在的滞留串自身就是一个界限，并且必然要发生变化；这个被回忆之物“不断地坠入到过去之中”，它还不只如此，它必然是某种下坠着的东西，必然允许一个明见的再回忆的东西，这种再回忆将它回引到一个再被给予的现在之上。

但人们现在可以说：我难道不可以拥有一个对 A 的回忆、哪怕是一个第一性的回忆，而同时 A 却根本没有发生过？当然可以。甚至还可以确认得更多些。我可以具有一个对 A 的感知，而实际上 A 却根本没有发生。我们以此并不是例如想申言，以下的事实是明见的：如果我们具有 A 的滞留(假定 A 是一个超越的客体)，那么 A 必定是已经先行的；但我们的确是想申言这样一个明见性：A 必定是已经被感知到的。无论它现在是否被第一性地关注到，它都是以被意识到的、尽管是未被注意的或附带被注意的方式切身地伫立在此。但如果这里所涉及的是一个内在的客体，那么以下情况便是有效的：当内在材料的一个序列、一个变换、一个变化“显现出来”时，它也是绝对确然的。有人想要对此做出证明：由于我不能用现在(即那个在现在中现存的回忆图像)来与非-现在作比较，因此我如何能够在现在中知道一个非-现在？这种论证是**根本错误的**。它给人的印象就好像是在回忆的本质中包含着这样的特征：在现在中现存的图像是为另一个与它相似的实事而预设的，我可以而且也必须像在图像表象那里一样做出比较。回忆或滞留不是图像意识，而是完全不同的东西。被回忆的东西当然现在不**存在**，否则它就不是曾在的东西，而是被当下拥有的东西了；在回忆(滞留)中，它并不是作为现在被给予，否则回忆或滞留也就不是回忆，而是

感知(或原-印象)了。对一个不再被感知的、仅只以滞留的方式被意识到的东西与某个在它以外的东西进行比较,这是根本没有意义的。正如我在感知中直观到现在存在,并且在扩展了的感知中(就像它自身构造的那样)直观到延续的存在,我也在回忆中(只要它是第一性的)直观到过去的东西,它在其中被给予,而过去之物的被给予就是回忆。

如果我们现在重新接受这样一个问题:是否可以想象一个不是印象意识之继续的滞留意识,那么我们就必须说:这是不可能的,因为每一个滞留自身都回指到一个印象之上,"过去"与"现在"是相互排斥的。同一个东西虽然可以在过去和现在存在,但只能通过这种方式:它在现在与过去之间延续。

第11节 时间客体的再造(第二性回忆)

我们将第一性的回忆或滞留称之为一个彗星尾,它与各个感知相衔接。与之完全有别的是第二性的回忆。在第一性回忆完结之后,有可能出现一个对那个运动、那个旋律的新回忆。对这个刚才已经暗示过的两者之间区别还应当做详尽的揭示。如果与现时的感知相衔接的是滞留,无论是在这感知的流动期间,还是在其整个流程之后的连续统一中,那么人们首先会趋向于说(就像布伦塔诺所做的那样),现时的感知是根据体现(Präsentation)的感觉而构造起自身的,第一性的回忆是根据再现(Repräsentation)、当下化(Vergegenwärtigung)的想象而构造起自身的。现在,就像当下化直接与感知相衔接一样,与此完全相同,在不与感知相衔接的情况下,也可以有独立的当下化出现,这就是第二性的回忆。然而我们对此(正如我们在对布伦塔诺理论

的批评中已经阐释过的那样①)怀有极大的顾虑。让我们先来看第二性回忆的一个事例:我们譬如回忆一段我们刚刚在音乐会上听过的旋律。这时很明显,整个回忆现象经过必要的修正(mutatis mutandis)完全具有与此旋律的感知相同的构造。它和感知一样具有一个偏好点:与感知的现在点相符合的是一个回忆的现在点。我们在想象中穿越这个旋律,我们"仿佛"先听到第一个声音,而后是第二个声音,如此等等。每一次都有一个声音(或一个声音时段)处在现在点中。但过去的点并没有从意识中被消除出去。随着对现在显现的、仿佛现在听到的声音的立义,第一性的回忆融解在刚刚仿佛听到的声音以及对尚未出现的声音的期待(前摄)上。对于意识来说,现在点重又具有一个时间晕(Zeithof),它在回忆立义的连续性中进行,而对这个旋律的全部回忆就在于一个连续性,它是由这样一些时间晕的连续所构成,或者说,由我们所描述的这种立义连续所构成。但是,如果这个被当下化的旋律流逝,与这个仿佛听到的东西最后相衔接的就是一个滞留,这个仿佛听到的东西还继续回响着一会儿,一个立义连续性还在此存在着,但已不再作为被听到的连续性。这样,一切都与感知和第一性回忆相同,而它本身却并不是感知和第一性回忆。当我们在回忆或想象中让声音一个一个地奏响时,我们并不是真正地在听而且并没有真正地听到。在前面的[感知]情况中,这就意味着:我们真正在听,时间客体本身被感知到,旋律本身是感知的对象。同样,时间、时间规定、时间状况本身是被给予的、被感知到的。而这又意味着:在旋律消失之后,我们不再将它感知为当下的,但我们还在意识中拥有它,它不再是现在的旋律,但却是刚刚过去的旋律。它的刚刚过去

① 【编者注】在这里被删去的几个小节中。

不是一个单纯的意指，而是被给予的事实、自身被给予的事实，亦即“被感知的”事实。与此相对，在再回忆中，时间当下是被回忆的当下，是被当下化的当下；同样，过去也是被回忆的过去、被当下化的过去，但不是真正被当下拥有的过去，不是被感知的、第一性被给予的和被直观的过去。

另一方面，再回忆本身是当下的，是本原地被构造的再回忆，此后是刚刚曾在的再回忆。它本身是在原素材和滞留的连续中建造起自身，并且与此一致地构造起（或者毋宁说，再构起）一个内在的或超越的延续对象性（根据它的朝向的不同：内在的朝向还是超越的朝向）。相反，滞留并不生产（既不本原地也不再造地）延续的对象性，而只是在意识中持留被生产物，并给它加上“刚刚过去”的特征。

第 12 节　再造的进行模式

再回忆可以出现在不同的进行形式（Vollzugsformen）中。或者，我们在一个素朴的抓取中进行再回忆，恰如一个回忆“出现”，而我们在一个目光束中朝被回忆之物看去，这时的被回忆之物是含糊的，或许它直观地带来了一个被偏好的瞬间时段，但不是重复性的回忆。或者，我们真的是在进行一个再生产的、重复性的回忆。在这个回忆中，时间对象是在一个当下化的连续中再次完整地建造起自身，我们仿佛是再一次感知到它，但也仅仅只是仿佛而已。这整个过程都是感知过程的当下化变异，连同所有时段和阶段，直至各个滞留，但所有这一切都带有再造性变异的标识。

这种素朴的观看和抓取，我们也可以直接根据滞留来进行。当一个处在滞留之统一以内的旋律已经流逝，而我们回顾（反

思)一个片段,却并不再次生产它时,情况便是如此。这样一种行为对于每个逐步生成的东西、也包括在自发性步骤中、例如在思维自发性步骤中生成的东西都是可能的。即使思维对象性也是逐渐地被构造起来的。因此,我们似乎可以说:那些在时间过程中本原地以分环节、分时段构造的方式建造起来的对象性(作为连续地和多形态地联系在一起的和统一的行为的相关项)可以在一个回顾中如此被把握,就好像它们是在一个时间点中的完成对象。但这种被给予性而后会回指向另一个"原初的"被给予性。

对滞留的被给予者的观看或回顾——以及滞留本身——现在是在真正的再当下化中充实自身:这个作为刚刚曾在的被给予者表明自身是与再回忆之物相同一的。

如果我们将第一性回忆和第二性回忆与感知联系在一起,那么第一性回忆和第二性回忆之间的其他区别便会展现出来。

第13节 作为当下拥有的感知有别于滞留和再回忆

诚然,"**感知**"这个说法还需要在这里得到一些澄清。在"对旋律的感知过程中",我们区分**现在被给予**的声音和**已先行的**声音,我们将前者称作"被感知的声音",将后者称作"不被感知的声音"。另一方面,我们把这**整个旋律**称作一个被感知的旋律,尽管只有现在点才是一个被感知的点。我们之所以这样做,乃是因为旋律的延展不仅是在一个感知的延展中一点一点地被给予,而且滞留意识还将已流逝的声音本身"持留"(festhalten)在意识中,并且持续地制作出与这个统一的时间客体相关的、与旋律相关的意识的统一。像旋律这样一种客体性只能在这样一种

形式中“被感知”、本原地自身被给予。这个被构造的、出现在意识和滞留意识所建造的行为[①] 是**对时间客体的相即感知**。时间客体是含有时间区别的，而时间区别就是在这些行为中构造起来的，在原意识、滞留和前摄中。如果这个意指的意向是朝向旋律、朝向这整个客体的，那么我们所拥有的便不是感知。但如果它朝向一个自为的个别声音或一个自为的个别节拍，那么，只要这个被意指之物是被感知到的，我们便具有感知，只要它已经过去，我们便仅仅具有滞留。从客观角度看，这个节拍就不再显现为“当下的”，而是显现〈为〉“过去的”。但整个旋律则显现为是当下的，只要它还在响，只要那些从属于它的、在一个立义联系中被意指的声音还在响。只有在最后一个声音响过之后，这个旋律才是过去的。

根据先前的阐释我们必须说，这种相对化也转而适用于**个别的声音**。每一个声音都是在声音-素材的连续性中构造起来的，每次只有一个点状的时段是作为现在而当下的，而其他的时段则是作为滞留的尾巴而与之衔接。但我们可以说：只要一个时间客体还在持续的原印象中生产着自身，它便是被感知的(或以印象的方式被意识到的)。

而后我们把**过去**本身也称之为**被感知的**。事实上，我们难道不感知到这个过去的过程(Vergehen)吗？我们在上面所描述的情况中难道不是直接地意识到这个刚刚曾在的东西、这个在其自身被给予性中、在自身被给予的方式中的“刚刚过去”吗？显然，在这里起作用的“感知”意义与前面的感知意义是不相合的，这里需要进行进一步的区分。如果我们在对一个时间客体

① 关于作为原初时间意识中被构造的统一的行为参阅第37节，第430—431页(在本文集中第32节。——编者注)。

的把握中区分感知意识和回忆(滞留)意识,那么与感知和第一性回忆的对立相符合的便是客体上的"现在当下"与"过去"的对立。时间客体的本质就在于,它们对其质料的扩展超越出一个时间片段,而这种客体只能在那些恰恰构造着时间区别的行为中构造自身。但是,构造时间的行为是,而且本质上是,构造当下与过去的行为,它们具有那种"时间客体-感知"的类型,我们曾根据它们的奇特立义构造而对它们做过描述。时间客体必须构造自身。这就是说,一个要求自身给予一个时间客体的行为,必须自身包含"现在立义"、"过去立义"等等,并且含有原初构造的立义方式。

如果我们现在将感知的说法与时间客体出现时的那些被给予性区别联系起来,那么感知的对立面就是这里出现的第一性回忆和第一性期待(滞留与前摄),同时感知与非-感知则连续地相互过渡。在一个时间客体、例如对一段旋律的直接直观的意识中,被感知到的是这个现在被听到的节拍或声音或声音部分,而未被感知到的是作为过去的被直观之物。各个立义在这里连续地相互过渡,它们限定在一个立义中,这个立义构造着现在。但这个立义只是一个观念的界限。上升的连续是朝着一个观念的界限而流逝的;就像红 种类的连续朝着一个观念的、纯粹的红转化一样。但我们在我们的情况中并不具有个别的立义,即与那些可以自为地被给予的红-微差相符合的立义,而是始终只具有、并且按照事情的本质也只能具有立义的连续性,或者毋宁说,一个惟一的、持续变异的连续。如果我们以某种方式将这个连续划分为两个部分,那么包含现在的或有能力构造现在的那个部分就被凸现出来,并且它构造出"粗糙的"现在,而这个现在重又分解为一个较细致的现在和一个过去,如此继续地划分,不一而足。

因而感知是一个行为特征，它把行为特征的连续性总和起来，通过对那些观念界限的拥有得到凸现。如果没有这种观念的界限，这样一个连续性就只是一个回忆。这样，感知(印象)在观念意义上就会是构造着现在的意识时段，而回忆就会是任何一个其他的连续性时段。但这只是一个观念的界限，是某种抽象的东西，它不能自为存在。此外还要坚持一点，即使这个观念的现在也并不是与非-现在有**天壤**之别，而是连续地与之相联接的。与此相符的是从感知到第一件回忆的连续过渡。

第14节　感知作为自身给予的行为对立于再造

感知或当下的自身给予的相关项是在被给予的过去之物中，相对于这种感知和当下的自身给予，现在又出现了一个新的对立：感知与再回忆、第二性回忆之间的对立。在再回忆中有一个现在"显现给"我们，但它是在一个完全不同于现在感知中显现的意义上"显现"出来。这个现在不是"被感知到的"，就是说，不是自身被给予的，而是被当下化的。它表象着一个没有被给予的现在。而且旋律的流逝在**再回忆**中同样也表象着一个"刚刚过去"但它并不**给出**这个"刚刚过去"。即便在想象中，每一个个体之物也是一个在时间上以某种方式延展的东西，也具有它的现在，它的此前和此后，但现在、此前和此后是一个单纯臆想的现在、此前和此后，这整个客体也是如此。这里的问题在于一个**完全不同的感知概念**。感知在这里是这样一种行为：它将某物作为它本身置于眼前，它**原初地构造**客体。与感知相对立的是**当下化**，是再现(Re-Präsentation)，它是这样一种行为：它不是将一个客体自身置于眼前，而是将客体**当下化**，它可以说是在图像中将客体置于眼前，即使不是以真正的图像意识的方式。在

这里根本谈不上对感知与其对立面的连续中介。刚才所说的过去意识，即第一性的过去意识，并不是感知，因为感知被看作是本原地构造着现在的行为，但过去意识并不构造一个现在，毋宁说是构造着一个"刚刚曾在"、一个直观地先行于现在的东西。但如果我们将感知称作这样一种**行为：它将所有的"起源"包含在自身之中，它进行着本原的构造**，那么**第一性的回忆就是感知**。因为只有在第一性的回忆中，我们才看到过去的东西，只有在它之中，过去才构造起自身，并且不是以再现的方式，而是以体现的（Präsentation）方式。与现在相对立的刚刚曾在、此前只有在第一性回忆中才能直接地被观到；第一性回忆的本质就在于使这个新的和特殊的东西被第一性地、直接地观到，完全就像现在感知的本质在于使现在被直观到一样。而再回忆以及想象的情况则相反，它提供给我们的是当下化，它**仿佛**是与创造时间的现在行为和过去行为完全相同的意识，**仿佛**是完全相同，但却仍然有所变异。被想象的现在表象着一个现在，但本身并不给予一个现在，被想象的此前与此后也只是表象着一个此前与此后，如此等等。

第15节　再回忆对关于延续与后继之意识的构造的意义

如果我们不去关注**延续的对象性**的被给予性，而是去关注**延续**（Dauer）**与后继**（Folge）**本身**的被给予性，那么第一性回忆和第二性回忆的构造意义就会表现为另外一种情况。

我们假定，A 作为原印象出现并且延续了一阵子，而 B 与某个发展阶段上的 A 滞留相一致地出现了，并且它自身构造为延续着的 B。在这里，在这整个"过程"期间的意识就是这个"挪移到过

去之中"的 A 意识，就是这个被给予方式的河流中的 A 意识，而且这是根据其从属于它的存在内涵的存在形式的"延续"而言，根据这个延续的所有的点而言。同样的情况也适用于 B 以及这两个延续的间距或它们的时间点。但这里还出现了一个新的东西：B **后继着** A，这里被给予的是两个延续的材料的一个后继，它带有一个特定的时间形式，带有一个包容了相继（Nacheinander）的时间片段。这个**演替意识**（Sukzessionsbewußtsein）是一个本原给予着的意识，它是对这个相继的"感知"。现在我们来考察这个感知的再造变异，亦即考察再回忆。我"**重复**"**这个演替的意识**，我以回忆的方式将它当下化。我"**可以**"做此事，并且是"任意多次地"做。在我的"**自由**"领域中**先天地**包含着一个体验的当下化。（这个"我可以"是一个实践的"我可以"，而不是一个"单纯的表象"。）现在，对体验的当下化看起来又是如何的呢？在它的本质中包含着什么？人们首先会说：我先当下化 A，然后当下化 B；如果我原初具有的是 A – B，那么我现在具有的就是 A′ – B′（如果这个标记[′]是指回忆）。但这是不能令人满意的，因为这将意味着，我现在具有一个回忆 A′，并且"此后"又具有一个回忆 B′，而且是在这些回忆的后继的意识中。但这样的话，我就具有一个这些回忆之后继的"感知"，而不是对此的回忆意识。因此我必定是通过（A – B）′来展示它的。这个意识事实上包含着一个 A′、B′，但也包含着一个 –′。当然，这个后继并不是一个第三者，这些符号的书写方式并不相继地标识出这个后继。至少我还可以写下这样的规律：

$$(A - B)' = A' - B'$$

它的意义在于：这里有一个对 A 和对 B 的回忆，但也有一个对"B 后继着 A"的变异意识。

如果我们现在探问对延续着的对象性以及延续本身的一个

后继的本原给予意识，那么我们会发现，滞留与再回忆必然属于这个意识。滞留构造着活的现在视域，我在滞留中具有一个对“刚刚过去”的意识，但在这里本原地构造起来的——例如在对刚刚听到的声音的持留中——只是现在时段的回推，或者说，是那个完成了构造并在这种完成性中不再进行构造、不再被感知的延续的回推。但在与这个回推的“结果”的“相合性”中，我可以进行一个再生产。而后这个延续的过去便被给予我，恰恰是作为这个绝然延续的“再被给予性”。而在这里需要注意的是：只有过去的延续才能为我在重复的行为中“本原地”直观到、真正地直观到、为我所确认并且作为许多行为的同一客体而成为我的对象。我可以追复地经验当下，但它不可能是再被给予的。如果我像我随时能做的那样回返到这同一个演替之上，并且将它确认为是同一个客体，那么我就在一个蔓延的演替意识之统一中进行了一个再回忆体验的演替，即：

$$(A-B)-(A-B)'-(A-B)''\cdots\cdots$$

问题是：这种确认看起来是怎样的？后继首先是各个体验的后继：第一个体验是从 A－B 的后继，第二个是对这个后继的回忆，然后再是同样的东西等等。整个后继是作为体现本原地被给予的。但我可以从这个后继中获得一个回忆，从这样的再回忆中又获得一个这样的回忆，**直至无限**。本质上不仅每个回忆在此意义上都是可迭复的（iterierbar），即：任意高的阶段都是可能的，而且一个“我能够”的领域也是可迭复的。原则上每个阶段都存在一个自由的（它并不排除障碍）活动。

演替的第一个再回忆看起来是怎样的呢？

$$[(A-B)-(A-B)']'$$

而后我可以根据前面的规律得出，在这里隐藏着 $(A-B)'$ 和 $[(A-B)']'$，即第二阶段的回忆，并且是在相继中；当然也隐

藏着后继(－')。如果我再次重复，那么我便具有更高的回忆变异并同时具有这样的意识：我多次相继地进行了一个重复的当下化。这类事情出现得极为寻常。我在桌子上敲两次，我将这个相继当下化，然后[①]我注意到，我首先以感知的方式给出了这个后继，接着我回忆；然后我注意到，我刚才进行了这个注意，并且是作为我所能重复的这个系列中的第三个环节，如此等等。所有这一切在现象学的工作方法中都是极为寻常的。

在那些只能在演替中而不能在并存(Koexistenz)中被给予的相同(内容同一)客体的后继中，我们现在具有一种在意识的统一中的特殊相合性：一个演替的相合性。当然这不是一个确切的说法，因为这些客体是相互隔开的，是作为相继而被意识到的，是通过一个时间片段而被分离的。

然而，如果我们在相继中带有相同凸现因素的不同客体，那么在某种程度上就有"各个相同性线条"从一个客体流向另一个客体；而在相似性的情况下则会是各个相似性线条。我们在这里具有一个彼此相关性，它不是在关系考察中被构造出来的，它作为相同性直观和差异性直观的前提而处在所有"比较"与所有"思维"之前。实际上"可比较的"只有相似的东西，而"区别"预设了"相合"，也就是说，预设了那种在过渡中(或在并存中)被结合起来的相同之物的真正统一。

第16节　被再造的现在与一个过去的相合。对想象与再回忆的区分

[……]如果我再造一段被听过的旋律，那么再回忆的现象

① 原文误为"denn"，即"因为"；现据全集本改为"dann"，即"然后"。——译者

的(phänomenal)现在便将一个过去当下化：现在在想象中、在再回忆中响起一个声音。它也许再造着这个曾在的旋律的第一声。与第二声一同被给予的过去意识再现着“刚刚过去”，它是以前本原地被给予的，亦即一个过去的“刚刚过去”。这个被再造的现在究竟是如何做到再现一个过去的呢？一个再造的现在只是直接地表象着一个现在。与一个只能在“刚刚过去”的形式中本原地被给予的过去之物的关系是如何进入其中的呢？

对于这个问题，首先需要进行一下我们至此为止只是触及到的区分，即区分对一个时间上延展的客体的单纯想象和再回忆。在单纯的想象中被再造的现在没有设定而且这个现在与一个过去被给予的现在没有相合性。相反，再回忆则设定再造者并且在这种设定中给予这个被再造者一个位置，一个相对于现时现在和这个再回忆本身所从属的本原时间领域的位置。只有在本原的时间意识中，一个被再造的现在与一个过去之间的关系才能进行。当下化河流是一条体验时段的河流，它与任何一条构造时间的河流具有完全相同的建构，即是说，它是一条构造时间的河流。所有那些构造时间形式的映射、变异都可以在这里找到。而且，完全就像内在的声音在声音时段中构造起自身一样，声音-当下化的统一也在声音-当下化时段的河流中构造起自身。普遍有效的是：我们在现象学的反思中从所有那些在最宽泛意义上的显现者、被表象者、被思想者等等被回引到一条构造着的时段的河流上去，这些时段经历着一个内在的客体化：即对感知显现(外感知)、回忆、期待、期望等等的客体化，使它们成为内意识的统一。也就是说，任何一种当下化，作为普全的构造时间的形态的体验流动，都在构造着一个内在的客体：“延续着的、这样或那样流动着的当下化进程”。

但另一方面，当下化的本己特点在于：它们自己本身并且根

据所有体验时段都是在另一种意义上的关于……的当下化(Vergegenwärtigung von ...),它们具有一个第二性的、另类的意向性,一个并不对所有体验、而只对它们而言是本己的意向性。但这个新意向性的特殊之处在于:它就形式而言是那个构造时间的意向性的对立形象,而且正如它在每一个瞬间中都再造一个当下拥有之河流(Gegenwärtigungsfluß)的瞬间和在整体中再造一个整体的当下拥有之河流一样,它也如此地制作一个再造性的意识,即一个被当下化的内在客体的意识。因此这个新的意向性构造着一个双重的东西:一方面是通过它的体验流的形式构造起作为内在统一的当下化;而后,由于这条河流(它在通常情况下是由非再造性的瞬间所组成)的体验瞬间是一条平行河流之瞬间的再造性变异,由于这种再造性变异意味着一种意向性,这条河流便组合成一个构造的整体,在它之中有一个意向统一被意识到:被回忆之物的统一。

第17节　再回忆中的前摄

为了理解将这种被构造的体验统一"回忆"编排到统一的体验流中的做法,必须考虑以下情况:每个回忆都含有期待意向,它们的充实会导向当下。每个原初构造的过程都是通过前摄而被激活的(beseelt),它们空乏地构造和接受来者,使它得到充实。但是,再回忆的过程不仅以回忆的方式改造这些前摄。这些前摄不仅在这里接受着,它们也已经接受过,它们已经充实了自身,而且我们对此已经在再回忆中意识到。在再回忆意识中的充实是再-充实(恰恰在回忆设定的变异中),如果事件感知的原初前摄是不确定的并且不排除其他存在和不存在,那么我们在再回忆中所具有的便是一个前指的期待,它排除了所有的可

能，除非这里涉及的是一种“不完善的”再回忆，它具有一个不同于这种不确定的原初期待的结构。但即便是这种不确定的原初期待也是包含在再回忆之中的。因此，意向分析的困难已经表现在个别地被考察的事件上，而后则以新的方式出现在那些与这些事件直至当下的沿续相关的期待方面。再回忆不是期待，但它具有一个指向未来，并且是指向再回忆的未来的视域，它是一个被设定的视域。这个视域在再回忆过程的前行中一再重新被开启，并且越来越活跃，越来越丰富，而与此同时，这个视域随着一再重新被再回忆的事件而充实着自身。现在这些以前只是被先示出来的事件是拟-当下的，在现实化的当下模式中拟-当下的。

第18节　再回忆的双重意向性

如果我们在一个时间客体上将内容连同其延续(它在与“这个”时间的联系中可以具有一个不同的位置[①])区别于它的时间位置，那么，在对一个延续着的存在的再造中，除了具有对被充实的延续的再造以外，我们还具有、并且是必然地具有与此位置相关的意向。倘若没有这个时间联系的意向在此，一个延续是根本无法被表象的，或者更确切地说，是根本无法被设定的。在这里必然是：这个意向或者具有过去意向的形式，或者未来意向的形式。与这些意向——朝向充实的延续的意向以及朝向它们的时间位置的意向——的双重性相符合的是一个双重的充实。构成对这个过去延续的客体之直观的意向总体复合有可能在这个从属于同一个延续者的系

① 这里的助动词“可以”(können)为复数形式，但主词“延续”却为单数，因此怀疑有误。这个问题在所有“内时间意识现象学”的版本中都出现。——译者

统中得到充实。对时间中的联系的意向是通过对直至当下为止已充实的联系的制作而充实自身的。因而在每个当下化中都可以区分:一方面是对这样一个意识的再造,在此意识中过去的、延续的客体被给予,即是说,被感知或者完全原初地被构造;另一方面是那些对"过去的"或"当下的"(与现时的现在同时)或"未来的"意识而言以构造性的方式依附在这种再造上的东西。

这种依附在再造上的东西也是再造吗?这是一个容易使人误入歧途的问题。当然,被再造的是这个整体,不仅是当时的意识当下连同其河流,而且以隐含的方式还包括整个直至活的当下的意识流,它们都是被再造的。这就是说,作为一个先天-现象学发生的基本内容:回忆是处在一种连绵的河流之中,因为意识生活是处在连绵的河流之中,而不仅仅是一环扣一环。胡塞尔说,每个新的东西都回复地作用于旧的东西,它的前行的意向在此同时得到充实和规定,这为再造提供了一个特定的色彩。因此,在这里展示出一种先天必然的回复作用。新的东西重又指明新的东西,后者在出现的过程中规定自身并且为旧的东西变异着这些被再造的可能性等等。在这里,回复作用的力量是循着这链条而回溯的,因为这个被再造的过去带有"过去"的特征,带有一个不确定的意向,即对某个相对于现在而言的确然时间状态的意向。因此,并不是我们具有一个单纯的"被联想到的"意向链:一个东西让人回忆起另一个(流动着的)东西,这个东西又让人回忆起下一个(流动着的)东西;而是我们具有一个意向,它自身就是朝向这个可能充实的系列的意向。

然而这个意向是一个非直观的意向,一个"空乏的"意向,而它的对象之物是各个事件的时间系列,这个时间系列是这个现时的再回忆的模糊环境(Umgebung)。"环境"的特征不就在于:一个统一的意向,它与许多相互联系的对象性相关,并且在它们

不同的、多重的、渐次的被给予性中得到充实？空间背景(Hintergrund)的情况也是如此。因而在感知中的每一个事物也都具有其作为背面的背景(因为这里所涉及的不是注意力的背景，而是立义的背景)。"非本真感知"这个成份是作为本质的组成部分而从属于每个超越的感知的，它是一个"复合的"意向，这个意向是可以在特定类型的联系中、在被给予性的联系中得到充实的。没有背景也就没有前景，没有不显现的面也就没有显现的面。在时间意识的统一中情况也是如此：被再造的延续是前景，那些编排意向(Einordnungsintention)使一个背景、一个时间背景被意识到。这种状况在延续者本身时间性的构造中以某种方式随着它的现在、此前、此后而持续。我们可以做以下类比：对于空间事物而言，归入全面的空间和空间世界之中，另一方面归入空间事物本身连同其前景和背景之中。对于时间事物而言，归入时间形式和时间世界之中，另一方面归入时间事物本身以及它的相对于活的现在的变换的定位之中。

第 19 节　回忆与期待的各种区别

此外还要研究，回忆与期待彼此间是否平等，直观的回忆为我提供对一个事件之流逝延续的活的再造，而非直观的则始终只有这样一些意向，它们回指着此前，并且前指着直至活的现在。

在一个未来事件的直观表象中，我现在直观上具有一个以再造方式流逝着的进程的再造"图像"。与此相衔接的是不确定的未来意向和过去意向，也就是那些从此进程的一开始就涉及那个限定在活的现在之中的时间环境的意向。就此而论，期待直观是倒转过来的回忆直观，因为在回忆直观那里，现在意向并不"先"行于这个进程，而是后随于这个进程。它们作为空乏的

环境意向处在“相互对立的方向”上。现在这个进程本身的被给予方式是怎样的呢？在回忆中，这个进程的内涵是确定的内涵，这是否会构成一个本质的区别？即使是回忆也可以是直观的、但却不十分确定的，因为有一些直观的成份根本不具有真正的回忆特征。诚然，在“完善的”回忆那里，一切都清晰具体，并且具有回忆的特征。但从观念上说（idealiter），这种情况在期待那里也是可能的。它在一般情况下允许开放许多，而这种始终开放的状态重又是相关成份的一个特征。但原则上可以想象一个预见的意识（一个自诩为预见的意识），它看到那个将要存在者之期待的每一特征：例如就像我们具有一个完全确定的计划，并且在直观地表象被计划内容的同时将它毫发不差地当作未来的现实接受下来。当然这里也会有某些在未来的直观预测中的无足轻重之物，它作为代用品充填着这个具体的图像，但它却可以多重地不同于这个图像所提供的东西：它从一开始就具有开放性的特征。

但原则性的区别在于充实的方式。过去意向必然是通过对直观再造之联系的制作来充实自身。对过去事件的再造在其有效性方面（在内意识中）只允许证实回忆的不确定性，并且允许通过向一个再造的转变来进行完善，在这个再造中，所有的成份都具有再造的特征。这里关涉到这样的问题：我是否真正地看到了这些，感知到了这些，我是否真正具有这个显现，具有恰恰带有这些内容的显现？所有这些都必须同时编排到恰恰由这些直观所构成的、直至现在的一个联系之中。当然还有另一个问题：这个显现者是现实的吗？与此相反，期待是在一个感知中得到充实的。在被期待之物的本质中包含着：它是一个将被感知的东西。在这里明见无疑的是：如果一个被期待之物出现，即是说，成为一个当下之物，那么这个当下之物就成为相对的过去之

物。那些环境意向的情况与此完全相同，它们也是通过一个印象性体验的现时性而充实自身。

如果撇开这些区别不论，那么期待直观就完全与过去直观一样是某种原初的和特殊的东西。

第 20 节　回忆作为被感知的曾在的意识

在对这种被分析的设定性再造的特征描述上，以下情况是最为重要的：在它的本质中不仅包含时间存在的再造性设定，而且还包含一个与内意识的确定关系。最初属于回忆的本质的是关于被感知的曾在（Wahrgenommen-gewesen-sein）的意识。如果我直观地回忆一个外部的进程，那么我便具有一个对此进程的再造性直观，这是一个设定的再造。但这种外部的再造必然是通过一个内部的再造才被意识到的。一个外部的显现必定是被再造出来的，因为这个外部的进程是在特定的显现方式中被给予的。作为体验的外部显现是内意识的统一，而与内意识相符合的是内部的再造。但对一个进程的再造存在着两种可能性：内部的再造是一个设定性的再造，因此这个进程的显现是在内在时间的统一中被设定的；或者，外部的再造是一个设定性的再造，它在客观时间中设定有关的时间进程，但并不把显现本身设定为内时间的进程，因此也不进一步在总体生活流的统一中设定构造时间的河流。

因而回忆并不一定就是对以前感知的回忆。但由于一个以前进程的回忆包含着这个进程中对被给予的那些显现的再造，因而随时也都存在着一种对此进程之以前感知进行回忆的可能（或者说，在那个使以前感知得以被给予的回忆中进行反思的可能）。这个以前的意识总体被再造出来，而那些被再造的东西具

有再造的特征以及过去的特征。

让我们用一个例子来说明这个状况：我回忆灯火通明的剧院。这不可能是指：我回忆起曾经感知过这个剧院。这不可能就意味着：我回忆起，我曾感知过，我曾感知过这个剧院，如此等等。我回忆这个灯火通明的剧院，这就是说，我"在我的内心中"直观到这个作为曾在的灯火通明的剧院。我在现在中直观到这个非-现在。感知构造着当下。为了有一个现在本身伫立在我眼前，我必须感知。为了直观地表象一个现在，我必须"在图像中"，以再现变异的方式，进行一个感知。但并不是我表象一个感知，而是我表象一个**被感知之物**、一个在感知中作为当下显现出来的东西。因此回忆确实隐含着一个对以前感知的再造；但回忆并非在本真的意义上是对一个感知的表象；在回忆中被意指、被设定的并不是感知，而是感知的对象和感知的现在，而后者此外还在与现时现在的关系中被设定。我回忆昨天的灯火通明的剧院，即是说，我进行一个对剧院感知的"再造"，这样，剧院就在表象中作为一个当下的剧院而浮现在我面前，我意指的是这个东西，但同时又在与现在、现时感知的现时当下之关系中将这个当下理解为过去发生的。现在当然很明显：对这个剧院的感知是，我曾感知过这个剧院。被回忆的东西显现为当下曾在的，而且是直观地显现出来；它之所以这样显现，是因为有一个当下直观地显现出来、它具有一段与现时现在的当下的距离。后一种当下是在现实感知中构造起自身的，而前一种直观显现的当下，即非-现在的表象，则是在一种与感知相对立的行为中、在一种"以前感知的当下化"(剧院在这种当下化中是以"仿佛现在"的方式被给予)中构造起自身。因而这种对剧院感知的当下化不能被理解为：我在生活于感知之中的同时意指感知，而应理解为：我意指这个被感知的客体的当下曾在。

第21节　回忆与图像意识。回忆作为设定的再造

我们还需要考虑，这里所讨论的是何种类型的当下化。我们所涉及的并不是一种通过一个相似的客体而进行的再造，就像在被意识到的图像性（图画、半身塑像，诸如此类）情况中那样。相对于这种图像意识，这里所讨论的再造具有自身当下化的特征。它们重又分为不设定的（nichtsetzend）再造（“单纯”想象）与设定的（setzend）再造。此外还要加上时间特征。回忆是在过去意义上的当下化。当下回忆是一个与感知完全相类似的现象，它与相应的感知一样具有对象的显现，只是这显现带有一个变异了的特征。由于这种特征，对象不再作为当下的伫立于此，而是作为当下曾在的。

这种称为回忆和期待的再造之本质就在于，它将被再造的显现编排到内时间的存在联系之中，编排到我的体验的流逝着的系列的存在联系之中。设定（Setzung）通常也伸展到外部显现的对象性上，但这种设定也可以被扬弃，它也可以被反驳，这样，留存下来的便只是回忆和期待了，就是说，即使我们将以前的或将来的感知称之为“误认的”（vermeintlich），我们也不会停止将它们称作回忆和期待。如果从一开始所涉及的就不是超越客体的再造，而是内在客体的再造，那么再造性直观的这种被描述的阶段构建便不复存在，而被再造者的设定便与将它编排到体验系列、内在时间中的做法完全相合。

第22节　当　下　回　忆

就外部时间与对象性的直观的领域而言，我们还需要顾及

另一种类型的时间当下的再造直观(我们所有的阐述都局限在时间对象的直观上,并且将间接的或非直观的期待与回忆排除在外)。

我也可以将一个当下之物表象为现在存在的,同时却并不在我面前现在生动地拥有它,无论是根据一个以前的感知,还是按照一个描述,或其他等等。在第一种情况中,虽然我具有一个回忆,但我给予被回忆者一个直至现时现在的延续,而对于这个延续,我并不具有内部被回忆的“显现”,这个“回忆图像”服务于我,但我并不在其归属于它的延续中将这个被回忆之物设定为它本身,即不把它设定为内回忆的对象之物。被设定的是作为在此显现中展示自身的延续者,我们设定这个显现的现在,并且设定一再更新的现在,如此等等;但我们并不将它设定为“过去的”。

我们知道,在回忆过程中的“过去”也不是说:我们在现在的回忆中为自己制作一个关于以前的回忆的图像以及其他类似的构建。我们无非只是设定这个显现者、这个被直观者。按照它的时间性,它当然只能在时间的模式中被直观到。而这个在此同时的显现者,我们以回忆的方式通过这个显现的环境意向给予它相对于现时性的现在的位置。也就是说,我们必须在一个不在场的对象之物当下化的同时探问直观的环境意向。这些环境意向在这里当然是另一种类型:它们根本不通过一个在总体上被设定的内显现的持续系列来与现时现在发生关系。自然,没有联系也就没有这些再造的显现。应当有一个延续者存在,它在此显现,它曾经存在,现在存在,并且将会存在。因此,我“能够”在某一条道路上前去观看,并发现事物还在;而后我可以再回来,在一再“可能的”显现系列中制作直观。假如我此前就出发并已经到达那里的话(这是一种先示的可能性,与此相符的

是可能的显现系列)，那么我现在就已具有作为感知直观的直观，如此等等。虽然这个再造地浮现在我面前的显现不以内印象被描述为曾在，虽然这个显现者不在其时间延续中被感知为曾在，但是，与**此地此时**(hic et nunc)的关系在这里也是存在的，这个显现也带有一个特定的设定特征：它被归属到一个特定的显现联系之中(它完全是由设定的、姿态的显现所组成的联系)，在与这个联系的关系中，它具有动机引发的特征：环境意向为“可能的”显现本身提供了各自的意向晕。同样的情况也表现在延续的存在的直观上：我现在感知这个存在并设定它为此前曾在的，但我并没有在此前感知过它，并且没有在现在回忆它，而且我还将它设定为将要存在的。

第23节 在滞留变化中对象意向的保持

常常会出现这样一种情况：在过去之物的滞留还活跃的同时，一个此物的再造性图像已经显露出来，它当然是这个在现在点中如此这般地曾被给予的东西的图像。我们可以说是在扼要地重述(rekapitulieren)这个刚刚被体验到的东西。这个在当下化中的内部改造把再造性的现在与还生活在新鲜的回忆中的现在联系在一起，在这里进行的是同一性意识，它确定这个或那个现在的同一性。(这个现象同时表明，属于第一性回忆的领域，除了直观部分以外，还有一个空乏的部分，它伸展得要远得多。当我们在新鲜的、尽管是空乏的回忆中还具有一个曾在之物的同时，一个关于它的“图像”已经显露出来。)一个普遍的和基础本质的事实就在于：在每一个现在倒退到过去的同时，它也持留着它的严格的同一性。从现象学上说：根据质料A而构造起来的现在意识在不断地转变为一个过去意

识，与此同时却始终有新的现在意识构建起自身。在这个转变的过程中，这个变异的意识就获得了它的对象意向（这包含在时间意识的本质之中）。

每一个原初的时间领域在构造它的行为特征方面都包含着这种连续的变异。它不能被理解为：好像在一个由各个从属于客体时段的立义所组成的系列中，从它们作为现在设定的出现开始，下降到进入最终可及的现象的（phänomenal）过去为止，一个持续的变异在对象意向中进行着。相反，这个对象意向始终作为绝对的同一个同一意向而持存着。尽管如此，还存在着一个现象的（phänomenal）阶段变化（而且不仅是在那些渐渐消逝的立义内容方面），存在着一个确定的从现在中的最高感觉高度直至不被注意状态的倒退。首先是现在瞬间被描述为新的东西，刚刚倒退的现在不再是新的东西，而是被新东西推开的东西。在这种推开中包含着一个变化。但在它失去其现在特征的同时，它在其对象意向中却绝对保持自身不变，它是朝向一个个体客体性的意向，是一个直观的意向。即是说，在这方面不存在任何变化。但在这里也许需要考虑，“对象意向的保持”究竟意味着什么？对象的总体立义包含着两个成份：一个成份是根据客体的时间以外的规定性来构造客体，另一个成份是创造时间位置，现在存在、曾经存在等等。客体作为时间质料、作为具有时间位置和时间扩展的东西、作为延续或变化的东西、作为现在存在和以后曾经存在的东西，纯粹是从对立义内容的客体化中产生出来的，因而在感性客体的情况中就是从感性客体化中产生出来的。我们在这里不能忽略的是：这些内容还是时间客体，它们在作为原印象和滞留之连续的相继中生产自身，感觉材料的这种时间映射对于借助它们构造的客体之时间规定是有意义的。但是，它们的时间特征并不在它们的特性中起作用，这特性

是指：它们按其纯粹内容(Was)而论是事物质性的代表[1]。非时间地被理解的立义材料根据客体的特殊组成来构造客体，而只要这个组成始终保持着，我们就已经可以谈论一个同一性。但如果此前曾谈及对象关系的保持，那么这就意味着，不仅那个在其特殊组成中的对象始终保持着，而且作为个体的、亦即时间上确定的对象，它连同它的时间规定一起在时间中倒退。这种倒退是一种特殊的现象学的意识变异，通过这种变异，相对于一再更新构造的现时现在，并且借助于那个导向现时现在的持续变化系列，一个不断加大的距离就构建起了自身。

第24节　原印象与客观的个体的时间点

我们似乎在这里被引到一个两难之上：客体在倒退过程中持续地改变它的时间位置，然而在倒退过程中还保留着它的时间位置。实际上，始终回推的第一性回忆的客体根本没有改变它的时间位置，只是改变了它与现时现在的距离，这乃是因为现时现在应当被视作一个一再更新的客观时间点，而过去的时间之物始终是它之所是。但现在的问题是，在时间意识始终变化的现象面前，关于客观时间的意识是如何成立的，首先是关于同一时间位置的意识是如何成立的。与此最密切相关的是关于个体时间对象与过程的客体性构造的问题：所有客体化都是在时间意识中进行的。如果不澄清时间位置的同一性，那么我们也就无法澄清一个时间中的客体的同一性。

更确切地说，这个问题就在于：感知的各个现在时段持续经历着一个变异，它们不再简单地保持为它们之所是，它们在流动

---

[1] 原文为"Repräsentant"，也可译作"被再现者"。——译者

等。在这流动中，我们称之为向时间的倒退在构造着自身。声音现在响起，它立即退回到过去。它，乃是指这同一个声音。这涉及到这个声音的每个时段，因而也涉及到这整个声音。现在看起来，这种后退通过我们至此为止的考察而变得在某种程度上可以理解。但我们面对这种声音的后退却说，它在时间中有一个固定的位置，时间点和时间延续可以在重复的行为中得到认同，就像我们对再造性意识的分析所指明的那样，这是怎么回事呢？这个声音和在延续的声音的统一中的每个时间点都在"客观的"（即使是内在的）时间中有其绝对固定的位置。时间是僵化的，但它却又在流动着。在时间河流中、在持续向过去的后退中，一个不流动的、绝对固定的、同一的、客观的时间构造起自身。这就是问题所在。

我们首先更进一步地思考这同一个后退的声音的事态。为什么我们要说这同一个后退的声音？这个声音在时间河流中穿越它的各个时段而构建起自身。关于每一个时段，例如一个现时现在的时段，我们知道，它受持续变异的规律制约，但因此而可以说是必定显现为对象性的这同一个，显现为这同一个声音-点，因为在这里存在着一个立义的连续性，它自始至终受意义的同一性主宰，并且处在连续的相合性中。这种相合性涉及到时间之外的质料，它恰恰是在流动中为自己保持着对象意义的同一性，这对每一个现在时段都有效。但每一个新的现在都是一个新的现在，并且在现象学上被描述为新的现在。即使这声音完全不变地持续下去，以致每一个新的现在都拥有在质性因素、意向因素等等方面完全相同的立义内容，并且承载着完全相同的立义——这里仍然存在着一个原初的差异性，它从属于一个新的维度。而这个差异性是一个持续的差异性。从现象学上看，存在着这样一个状况：只有现在点才被描述为现时的现在，

并且被描述为新的现在,前一个现在点经历着它的变异,再前一个现在点则经历着它的进一步变异等等。这个在立义内容以及建于它们之上的立义之变异的连续,创造出这个声音的延长连同已延长者向过去后退的意识。

但与时间意识的持续变化现象相反,客观时间的意识,首先是同一时间位置和时间延续的意识是如何成立的?答案是:通过这样的方式,面对时间回推的河流、意识变异的河流,这个显现为被回推的客体恰恰始终以统摄的方式保持在绝对的同一性中,而且是这个客体连同在现在点被经验到的作为"这个"(dies)的设定。在持续的河流中立义的持续变异并不涉及立义的"作为什么",即不涉及立义的意义,它并不意指新的客体和新的客体时段,它并不提供新的时间点,而是一再地提供同一个客体连同它的各个同一时间点。每一个现时的现在都创造一个新的时间点,因为它创造出一个新的客体,或者毋宁说,创造出一个新的客体点(Objektpunkt),它在变异的河流中作为这同一个个体的客体点而被持留下来。一个新的现在不断持续地构造起自身,这种持续性向我们表明,这里涉及的根本不是"新",而是一个个体化的持续瞬间,时间位置的起源就在这个瞬间之中。在这个变异的河流的本质中包含着这样的情况:这个时间位置是同一地伫立于此,并且是作为必然同一地伫立于此。作为现时现在的这个现在就是这个时间位置的当下被给予。如果这个现象移入到过去,那么这个现在便获得过去现在的特征,但它始终是这同一个现在,只是相对于各个现时现在和时间上新的现在而言,它是作为过去而伫立于此。

因而时间客体的客体化建立在下列因素的基础上:从属于客体的不同现时现在点的感觉内容可以始终在质性上绝对不变,但尽管有如此宽泛的内容同一性,它却仍然不具有真正的同

一性；这同一个感觉在现在和另一个现在中各有差异，而且这是一种现象学的差异，它与绝对的时间点相符合，它是"这个"的个体性源泉，并因此而是绝对的时间位置的源泉。每一个变异的时段都"本质上"具有相同的质性内涵和相同的时间瞬间，尽管是变异了的，而且它是以这样的方式在自身中具有它们，以至于以后的同一性立义恰恰因此而得以可能。这是在感觉和立义基础方面的情况。不同的瞬间承载着立义、本真的客体化的不同方面。客体化的一个方面纯粹是在感觉材料的内涵中找到其支撑的：它提供时间质料，例如声音。它会在过去变异的河流中同一地得到滞留。客体化的第二个方面产生于时间位置代表的立义之中。这种立义在变异的河流中持续地得到滞留。

总结一下：这个声音一点在其绝对的个体性中在其质料和时间位置方面得到滞留，后者才构造出个体性。然后终于是立义，它本质上属于变异，而且在这个延展的对象性连同其内在绝对时间得到滞留的情况下，它使这种向过去的回推显现出来。因此，在我们的声音例子中，持续的新响起和渐渐消失的每个时间点都具有其感觉材料和其客体化立义。声音在此作为一个被拉奏的提琴弦的声音。如果我们再次撇开客体化立义不论，纯粹地观看感觉材料，那么从质料而论始终是 c 音，音质和音色不变，强度或许不稳定等等。这个内容——纯粹作为感觉内容是客体化统觉的基础——是延展了的，即每一个现在都具有它的感觉内容，每一个其他的现在都具有一个个体上其他的感觉内容，即使它在材料上也正是这同一个。绝对的这同一个 c 现在和以后是在感觉上相同的，但个体上却是另一个。

这里所说的"个体的"，就是感觉的原初时间形式，或者我也可以说，就是原初感觉的时间形式，在这里是指各个现在点的感觉，并且仅仅是这些点的感觉。但实际上这个现在点本身可以

通过这个原初感觉来定义，以致这个被说出的句子只能被看作是对那个应当被意指的东西的指明。印象相对于想象材料的区别就在于本原性的特征。现在我们在印象以内凸现原印象，与它相对立的则是在第一性回忆意识中的变异的连续。原印象是绝对不变异者，是对所有其他意识和存在而言的源泉。原印象的内容就在于现在这个词所意味的东西，只要它是在最严格的意义上被理解。持续地有一个新的印象并且始终是新的印象闪现出来，带着始终是新的、或相同或变化的质料。使原印象区别于原印象的是原初时间位置印象的个体化因素，这种原初时间位置印象是某种相对于质性以及其他感觉内容的因素而言根本不同的东西。原初时间位置的因素当然不是某种自为的东西，个体化不是与个体化所具有的东西相并列的东西。整个现在点、整个本原的印象都经历着差异性变异，而惟有通过它，我们才能详细阐明整个现在概念，只要它是一个相对的概念并且指明一个"过去"，就像"过去"指明"现在"一样。即使是这个变异也首先涉及感觉，同时并不扬弃它的普遍的、印象的特征。它变异着原印象的总体内涵，既在质料方面，也在时间位置方面，但它正是在这个意义上进行变异，就像一个想象变异所做的那样，即完完全全地变异着，但却并不改变意向本质（总体内涵）。

因此，质料是这同一个质料，时间位置是这同一个时间位置，只是被给予方式改变了：这是过去被给予性。在这个感觉材料的基础上建造起客体化的统觉。当我们纯粹地观看感觉内容（撇开可能建造于其上的超越统觉不论）时，我们便已经在进行着一个统觉：这个"时间河流"、这个延续而后便作为一种对象性而伫立在我们眼前。对象性以统一性意识、同一性意识为前提。我们在这里将每一个原感觉都立义为自身（Selbst）。它给予一个声音-点个体，而这个个体在过去变异的河流中是这同一的

同一个；与这个点相关的统觉在过去变异中始终处在持续的相合性中，而这个个体的同一性显然就是时间位置的同一性。一再更新的原印象持续地流出，这种持续的流出在对这些原印象被立义为个体的点的过程中一再重复提供新的和不同的时间位置，这种持续性提供了时间位置的持续性。因而在过去变异的河流中伫立着一个持续的、完全充实的时间部分，但却是以这种方式，即时间位置由此而持续在变异了的阶段变化中显现出来，回行到过去之中。

每一个被感知的时间都是作为一个限定在当下之中的过去而被感知。而当下是一个界限点。每一个立义都束缚在这个规律性上，无论它是多么超越。如果我们以一个鸟的飞行、一个奔驰中的骑兵中队为例，那么我们会在感觉基础中发现这些被描述过的差异、一再更新的原感觉、带有个体化的时间位置特征；另一方面我们也发现在立义中的同一些模式。正是因此，客观之物本身，即鸟的飞行，才显现为在现在点中的原被给予性，但却显现为在一个过去连续中的完整被给予性，这个连续是限定在现在之中的，并且持续地限定在一再更新的现在之中，而持续的过去之物则不断继续地被引入过去连续之中。这个显现的过程始终具有同一的、绝对的时间值。它按其已流逝的部分不断继续地将自己回推到过去之中，与此同时，它将自己连同其绝对时间位置以及因此也连同其整个时间片段推入到过去之中；即是说，同一个过程连同同一个绝对的时间扩展都始终（只要它还显现）同一地显现为同一个，只是它的被给予形式有所不同。另一方面，在活的存在源泉点（lebendige Quellpunkt des Seins）中、在现在中有一再更新的原存在（Ursein）涌现出来，相对于此，那个从属于此过程的各个现在时间点的距离持续地增大，因此这种倒退的显现、这种远离的显现也就增长着。

第25节 再回忆与时间客体和客观时间的构造

我可以"重复"对一个时间客体的感知,但在这些感知的演替中构造起来的是两个相同的时间客体的演替意识。只有在再回忆中我才有可能重复一个同一的时间对象,而且我也可以在回忆中确定,以前被感知的东西与以后被再回忆的东西是同一个。这发生在"我曾感知过它"的素朴回忆以及"我曾回忆过它"的第二阶段回忆中。这样,时间客体便成为同一的、重复经验到的行为。一旦客体被给予,它就可以随意多次地重复被给予,重复被考察并且在不同的行为中被认同,这些行为而后构成一个演替。

再回忆不仅是对客体的再意识,而且,正如对一个时间客体的感知随身带着一个时间视域一样,再回忆也具有这种视域意识。两个再回忆可以是对相同的时间客体的回忆,例如对两个相同的声音的回忆。但如果单纯的延续内容不是同一个,而时间视域是同一个的话,因而如果这两个再回忆完完全全是相互根据意向内涵来进行,并不在清晰或含糊、缺陷等等区别方面受到影响,那么它们就是对同一时间客体的再回忆。因而时间客体的同一性是再回忆的某些可能的认同相合的构造性统一的产物。在主观的时间流中,时间客体性就制作出自身,它的本质就在于:它在再回忆中是可认定的,因此是各个同一谓项的主体。

现时当下的时间是定位的,是始终在流动之中的,并且始终是从一个新的现在点出发而定位的。在再回忆中,时间虽然在回忆的每一个瞬间都是定位地被给予,但每一个点都展示了一个客观时间点,这个点可以一再地被认同,而时间片段是纯粹由各个客观的点所构成的,并且本身是一再可认同的。什么是同

一的客体呢？这是原印象和持续变异的系列，一个由各个相似性组成的系列，这些相似性制作出相同性或不同性系列的相合形态，但却是在普遍的相同性之内制作的：这个系列给予原初的统一性意识。在这些变异系列中必然有一个统一性被意识到：这个延续的声音；而在另一个目光瞄点中则是这个延续，声音在这个延续中是一个变化的或不变的声音。而声音在不断地延续，它的延续“越来越大”，“中止了”，过去了，它的整个延续已经流逝，越来越移入到过去之中。因而它，这个声音，在这里作为这个在其延续中连绵不变的声音而给予着自身；但这个在其延续中——在内容上——不变的声音却经历着一个变化，这个变化不仅涉及内容，而且也涉及这个“在其延续中的内容”的整个被给予方式。如果我们坚持这些现象，那么我们就具有不同的统一性构成：被给予方式的连绵变化，贯穿在这些与此延续的每一个点相符的变化线索中的是一个统一性：这个声音-点。但在不影响这个同一性的情况下，这个声音-点一再地是另一个，即在时间深度的模式中的另一个。另一方面，时间河流的连续性给予着统一性：这一个变化或不变的内容的统一性、这个时间对象的统一性。这个统一性就是移入到过去之中的统一性。然而，据此我仍然还不具有完整的时间客体性。

在时间的构造中还包含着认同的可能性：我可以一再进行一种回复回忆（再回忆），一“再”地生产出每一个时间片段连同它的充盈，并且在这些现在我所具有的再生产的后继中把握同一个东西、同一个延续连同同一个内容、同一个客体。客体是一个意识的统一，它可以在重复的行为中（即在时间的后继中）作为同一个而得到确定；客体是意向的同一之物，它可以在任意多的意识行为中被认同，并且在任意多的感知中被感知或可以再次被感知。我可以“随时”让自己确信这个同一的“它是”。在时

间中的进程便是如此：我可以第一次经验到它，我可以在重复的再经验中再次经验到它并且把握它的同一性。我可以在我的思维中一再地回溯到它并且可以提供变异的再经验来证明这个思维。客观的时间，首先是刚刚过去的客观时间，便是如此才构造起自身；与此相关，那个在其中制作着这个延续的过程以及这整个延续的每一个滞留，都仅只是"映射"。我具有一个原初的范式：一条河流连同它的内容；但还有一个原初的"我能够"的杂多性：我可以将自己回置到这条河流的每一个位置上，并且"再次地"生产这条河流。在这里就像在客观空间性的构造过程中一样，我们具有一个最佳值。在简单回顾中的延续之图像是不清晰的。在清晰的再生产中，我拥有这个"本身"，而这种拥有越清晰，它也就越完善。

第26节　在对这一个客观时间构造上再造的参与

在向过去倒退的同时，时间点的个体性得到保持，但我们还不具有一个统一的、同质的、客观的时间。对于这个意识的成立，再造的回忆（作为直观的回忆以及在空乏意向形式中的回忆）起着重要的作用。每一个被回推的时间点都可以借助一个再造的回忆而成为并且重复地成为一个时间直观的零点（Nullpunkt）。在以前的时间领域中，当下被回推之物曾是一个现在，这个时间领域现在被再造，而被再造的现在连同还在新鲜回忆中的活的时间点被认同：这个个体的意向是同一个。[①] 被再造的时间领域要比现时当下的时间领域伸展得更远。如果我

① 参阅附录四［在本文集中第25节。——编者注］：再回忆与时间客体和客观时间的构造，第459页以后。

们接受其中的一个过去点，那么通过对那个时间领域——这个点在其中曾是现在——之叠推(Überschiebung)而进行的再造便提供了一个向过去的进一步回行等等。这个过程可以明见地被想象为是无限可持续的，即使现时的回忆实际上很快就会不起作用。明见的是，每一个时间点都具有它的此前和此后，而且这些点和片段此前不能以向一个数学界限(如强度界限)接近的方式将自身密集化。如果真的存在着一个界限点，那么与这个点相符的会是一个现在，没有任何东西先行于它，而这显然是不可能的。[1] 一个现在始终是并且本质上是一个时间片段的排列点。而明见的是，这整个片段都必定会倒退，并在此同时保持着它的整个容量、它的整个个体性。当然，想象与再造使一种意义上的时间直观不可能延展、好像实际被给予的时间阶段变化的范围会在模拟意识(Simulantbewußtsein)中得到扩大一样。也许人们会与此相关地提问：它如何在对时间领域的这种演替的顺序排列中以一种固定的秩序来达到客观的时间呢？时间领域的持续叠推提供了答案，这种叠推实际上并不仅仅是时间领域的时间上的相互排列，相互叠推的部分在向过去的直观-持续回行中个体地得到认同。如果我们如此地从每一个现实被体验的、即在感知的时间领域中本原地被给予的或从某个再造着遥远过去的时间点出发，回行到过去之中，可以说是沿着一个由相互联系的和一再被认同的客体性所构成的固定链条回行，那么直线的秩序在这里是如何论证自身的呢？按照这个秩序，每一个随意的时间片段，也包括那种在连续性以外随同现时的时间领域被再造的时间片段，都必定是一个惟一的、一直延展到现时现在的链条的一个部分。即使是每一个随意想象出来的时间也

[1] 参阅第400页[第13节结尾两段落]

服从于这样的要求：如果它应当可以被设想为现实的时间（即时间客体的时间），它就必须作为一个在这个惟一的客观时间中的部分存在。

第 27 节　几个先天的时间规律

显然，这个先天的要求是建基于那个直接可把握的、基础的时间明见性的有效性之上，这些明见性乃是根据对时间位置被给予性的直观而变得明见的。

如果我们首先比较一下两个原印象，或者毋宁说，相关地比较一下两个原被给予性，两个都是在一个意识中现实地显现为原被给予性、显现为现在，那么它们便通过其质料而相互区分开来，但它们是同时的，它们同一地具有同一个绝对的时间位置，它们两个都是现在的，并且它们在同一个现在中必然具有同一个时间位置值。[1] 它们具有同一个个体化形式，它们两个都是在属于同一个印象阶段的印象中构造起自身。在这个同一性中，它们发生变异并且始终保持着在过去变异中的同一性。一个原被给予性和一个具有不同或相同内容的变异了的被给予性必然具有不同的时间位置；而两个变异了的被给予性则或是具有同一个时间位置，或是具有不同的时间位置；如果它们产生于同一个现在点，那么它们就具有同一个时间位置，如果它们产生于不同的现在点，那么它们就具有不同的时间位置。现时的现在是一个现在，并且构造一个时间位置，同样也有许多客体性在这个现在之中分别地构造起自身：它们都具有同一个时间当下，

[1] 关于同时性的构造参阅第 38 节，第 431—432 页［在本文集中第 33 节］以及附录 7，第 468 页以后［在本文集被删去］

并且在流动中保持着它们的同时性。这些时间位置具有距离，这些距离是大小不等的，如此等等，这些可以在这里被明见地直观到；此外还可以明见地直观到真理，像可递性规律或"如果 a 要早于 b，那么 b 要晚于 a"的规律。在时间的先天本质中包含着：它是时间位置的一个连续性，带有或是同一的或是变化的、充实着时间的客体性；绝对时间的同质性无法扬弃地在过去变异中以及在一个现在的持续流出中构造起自身，这个现在就是创造性的时间点的现在，是时间位置一般的源泉点的现在。

此外，在这个事态的先天本质中还包含着：感觉、立义、执态，所有这些都一同参与了同一个时间河流。客体化了的绝对时间与从属于感觉和立义的时间是同一的同一个。从属于感觉的前客体化了的时间必然为一个与此变异之程度相符的时间位置客体化的惟一可能性奠定基础。例如，与一个钟声开始于其中的客体化的时间点相符合的是相应感觉的时间点。这感觉在起始时段具有同一个时间。即是说，如果它以后补的方式成为对象，那么它必然保持着那个与钟声的相应时间点相一致的时间点。同样，感知的时间与被感知之物的时间是同一的同一个。感知行为坠入到时间之中，就像显现中的被感知之物，而在反思中，每一个感知时段都必定与被感知之物一样，同一地被给予同一个时间位置。

二、时间与时间客体的构造阶段

第 28 节　构造阶段的划分

在我们以那些最醒目的现象为出发点，从几个主要方向上和不同的层次中研究了时间意识之后，现在最好来确定一下各

种不同的构造阶段所具有的本质建构，并且系统地审查这些构造阶段。

我们发现：

1. 在客观时间中的经验事物（在这里还需要区分经验存在的不同阶段，它们至此为止还没有被顾及到：个别主体的经验事物、交互主体的同一事物、物理学的事物）；

2. 不同阶段的构造的显现多样性，在前经验时间中的内在统一；

3. 绝对的、构造时间的意识流。

第 29 节　被构造的统一与构造的河流的区别[①]

现在应当进一步阐释这个绝对的、先于所有构造的意识，它的特殊性非常明确地在与不同阶段被构造的统一的对照之中凸现出来。

1. 每一个个体的客体（每一个在河流中被构造的统一，无论是内在的还是超越的）都在延续着并且必然在延续着，就是说，它连续地存在于时间中，并且是在这个连续存在中的同一之物，这个连续存在同时也可以被看作是进程，反之，在时间中存在的当下，是在时间中连续的并且是进程的统一，这个进程在其前行中不可分离地带着这个延续者的统一。在声音-进程中包含着声音的统一，它在这个进程中延续着，而声音的统一则相反是被充实的延续的统一，就是说，在进程中的延续的统一。因而如果某个东西被规定为在一个时间点中存在，那么它只能被设

---

① 参阅：第 466 页以后［在本文集中第 31 节］（该注释在本文集中漏印正文中脚注符号，现根据全集本补上。——译者）

想为一个进程的时段，在此时段中，一个个体存在的延续具有它的点。

2. 原则上，个体的或具体的存在是不变化或变化的；进程是一个变化进程或一个静止，延续的客体本身是一个变化的或静止的客体。每一个变化在进行中都涉及到同一个延续的变化速度或变化加速（相比较而言）。原则上，变化的每一个时段都可以扩展到一个静止上，每一个静止的时段都可以转引到一个变化上。

如果我们现在与此相比较地来考察**构造着的现象**，那么我们就会发现一条**河流**、这条河流的每一个时段都是一个**映射的连续性**。但原则上这条河流的每一个时段都不能扩展到一个连续的后继中，即不可能设想这条河流如此地得到改变，以致这个时段自身伸展到它自身所带有的统一之中。完全相反，我们原则上必然发现一条持续"变化"的河流。而这种变化的荒谬就在于，它完全就像它所流逝的那样流逝着，既不能"更快地"，也不"更慢地"流逝。而后，这里还缺少任何变化的客体；只要在每一个客体中都有"某物"在前行，那么这里所涉及的便不是进程。这里没有任何变化着的东西在此，因此也就不能有意义地谈论某个延续的东西。因此在这里也就没有意义去寻找某个在一个延续中不变化的东西。

第30节　构造着时间的河流作为绝对的主体性

因而这些构造时间的现象显然原则上不同于在时间中被构造的对象性。它们不是个体的客体或个体的进程，而这些现象的谓项不能有意义地被归属给它们。因此也就没有意义去谈论它们（并且是在相同的意义上谈论它们）：它们存在于现在之中

并且以前曾经存在，它们在时间上相互后继并且相互是同时的，如此等等。但人们或许可以说并且必须说：某个显现的连续性，即这样一个连续性，它是这个构造时间的河流的时段，这个连续性**属于**一个现在，即属于**构造**它的这个现在，并且属于一个以前，即作为对此以前来说是（我们不能说：曾是）构造性的连续性。但这河流不正是一种相继吗？它不就具有一个现在、一个现时的时段和一个由诸过去构成的连续性吗？而它们现在在滞留中被意识到吗？我们无非只能说：这条河流就是我们**根据这个被构造者**来称呼的东西，但它不是时间上的"客观的东西"。它是**绝对的主体性**，具有一个**形象地**被标志为"河流"的东西的绝对特性：现时性点、源泉点、"现在"涌现出来的东西等。在现时性**体**验中，我们具有源泉点和一个诸余音瞬间的连续性。对所有这一切我们都还缺少名称。

第31节　对绝对河流的把握。——四重意义上的感知

[……]根据至此为止的阐释，对时间客体之描述（以及构造）的阶段是这样的：

1. 在通常意义上对经验客体的感知：它们在那里，如此等等。

2. 在现象学的考察中，我把客体当作现象，我朝向感知，朝向处在相关性中的显现和显现者。现实的事物是在现实的空间中，持续着并且在现实的时间中变化着等等。感知的显现事物具有一个显现空间和显现时间。而显现本身以及所有意识形态重又具有它们的时间，即在现在-以前的形式中它们的现在和它们的时间扩展：主观的时间。

在这里必须注意：感知客体在"主观时间"中显现，回忆客体在一个回忆的时间中显现，想象客体在一个想象的主观时间中显现，期待的客体在一个期待的时间中显现。感知、回忆、期待、显现、判断、感情、意愿——简言之，所有反思客体的东西都显现在同一个主观时间中，而且是在同一个时间中，感知客体便显现在这个时间中。

3. 主观时间是在绝对无时间的意识中构造起自身，主观意识本身不是客体。让我们现在来考虑，这个绝对意识是如何被给予的，我们具有一个声音-显现，我们关注这个显现本身。就像这个（被事物地想象地）提琴声，这个声音-显现就具有延续，而在这个延续中具有其不变化或变化。我可以关注这个显现的任何一个时段：显现在这里即是内在的声音或内在的声音运动，撇开它的"含义"不论。但这并不是最终的意识。这个内在的声音"构造着"自身，即：随着各个声音-现在，我们也具有声音-映射，而且在这些映射中展示出从属于这个现在的各个声音-过去的片段。我们可以在某种程度上关注这个系列。例如在一个旋律那里，我们可以使一个瞬间停滞，并在其中发现过去声音的回忆映射。显然，这也适用于每一个个别的声音。而后我们便具有内在的声音-现在和在其系列或连续性中的各个内在的声音-过去。但我们此外还应当具有下列连续性：对现在的感知和对过去的回忆，而这整个连续性应当本身就是一个现在。事实上，在生活于对象意识之中的同时，我从现在点出发去回顾过去。另一方面，我可以将这整个对象意识理解为现在并且说：现在。我捕捉这个瞬间并且把这整个意识理解为一个聚合（Zusammen）、一个同时（Zugleich）。我刚刚听到一个长长的哨声，它就像是一个拉长的线条。在每一个瞬间我都停住，并且这线条由此出发而拉长。对这瞬间的观看包含了一根完整的线条，而这

线条意识被理解为与这个哨声的现在点是同时的。因而我在多重意义上具有感知[1]：

1．我具有对汽笛声的感知，或毋宁说对哨子的哨声的感知。

2．我具有延续着的声音-内容本身的感知，以及延续中的声音进程的感知，姑且不论它被编排到自然之中。

3．对声音-现在的感知和同时对与此相连的声音-刚刚-曾在的注意。

4．现在中的时间意识的感知：我关注这个哨声的现在-显现或一个声音的现在-显现，关注一个如此拓展到过去之中的哨声的现在-显现（在这个现在中，一个现在-哨声-时段和一个映射的连续性显现给我）。

在这些感知的最后一类感知方面存在着什么样的困难呢？当然，我具有时间意识，同时它本身并不是客体。如果我将它作为客体，那么它本身又有一个时间位置，而如果我一个瞬间一个瞬间地跟随它，那么它就具有一个时间扩展。毫无疑问，这种感知是存在的。一个捕捉着的目光可以像关注声音时段的河流一样去关注这些时段在显现的现在中——事物性-客观性的东西便在这个现在中展示自身——的连续性，并且再次关注这个瞬间连续性的变化连续性。这种"变化"的时间是与客观之物的时间同一的。如果滞留所涉及的是一个不变的声音，那么这个内在声音的主观时间延续就与显现变化的连续性之时间拓展是同一的。

但这里是不是有一个极为奇特的东西？当我们无法设想一个不变、一个不变地被充填的延续时，我们怎么可以在本真的意

[1] 参阅：第17节，第400页［在本文集中第14节］以及第18节，第401页以后［在本文集中第15节］。

义上谈论一个变化？没有什么可能的不变可以与各个显现时段的持续河流同日而语。

在原初的河流中不存在任何延续。[1] 因为延续是一个延续着的某物的形式，是一个延续着的存在的形式，是一个在时间系列中的同一之物的形式，这个时间系列作为这个同一之物的延续而起作用。在像暴风雨、流星运动等等进程中所涉及的是延续客体的统一变化联系。客观时间是"持恒的"(beharrlich)对象、它们的变化与在它们那里发生的其他进程所具有的一个形式。因而"进程"(Vorgang)是一个以持恒性为前提的概念。但持恒性是一个在河流中构造起自身的统一，而这河流的本质就在于：在它之中不可能有持恒存在。处在河流中的是体验的时段和时段的持续系列。但这样的时段不是持恒的东西，同样，持续的系列也不是持恒的东西。当然它也是某种类型的对象性。我可以将目光朝向河流中的一个凸现的时段或朝向河流的一个片段，并且在重复的当下化中认同它们。但这种同一性并不是而且也永远不可能成为一个持恒之物的统一。在持恒性的本质中包含着：持恒者可以或者不变地或者变化着地持恒。**理想地说**，每一个变化在观念上都可以过渡为不变，每一个运动都可以过渡为静止，反之亦然，质性变化过渡为不变。而后延续便为"这同一些"时段所充实。

但在河流中不可能出现一个非-河流的部分。这河流并不像客观的河流那样是一条偶然的河流，它的时段变换永远无法停止，并且过渡为始终相同时段的自身构造。但这河流不也以某种方式带有持存的东西(Verbleibendes)，即使这河流的任何一个部分都无法转变为一个非-河流？持存着的首先是这个河流

---

[1] 以下尤其参阅：第 36 节，第 429 页(在本文集中第 30 节)。

的形式结构，这个河流的形式。就是说，流动不仅仅是流动，而是每一个时段都具有一个完全同一的形式，这个稳定的形式一再更新地为"内容"所充实，但这内容恰恰不是外在地被纳入到形式之中去的东西，而是受到合规律性形式的规定，这种规定只是在于：这个合规律性并不单独地规定着这个具体之物。这个形式在于：一个现在通过一个印象构造自身，而与这印象相联接的是一个由诸滞留组成的尾巴和一个由诸前摄组成的视域。但这个恒久的形式却承载着一个持续转变的意识，这个意识是一个原事实(Urtatsache)：印象向滞留的转变的意识，同时始终一再地有一个印象在此；或者就印象的内容而言，就是此内容的转变的意识，同时这个刚刚作为"现在"被意识到的东西则变异为"刚刚曾在"的特征。

因而我们在做此理解时——正如我们此前已经暗示过的那样——面临着这样的时间意识的问题，在这个时间意识中，声音-显现的时间意识的时间构造着自身。

如果我生活在声音-显现中，那么这个声音适合我在此伫立，而它具有它的延续或变化。如果我关注声音-显现，那么这个声音-显现便伫立于此并具有它的时间拓展、它的延续或变化。在这里，声音-显现可以意味着不同的东西。它也可以意味着对现在、刚刚等映射的连续性的关注。现在这个河流(这个绝对的河流)应当重新成为对象，并且重新具有它的时间，即使在这里也需要重新有一个构造这个客体性的意识和一个构造这个时间的意识。原则上我们可以再次反思，并且如此**直至无限**(in infinitum)。这个无限的循环可以在这里被证明为是无害的吗?

1. 这个声音延续着，在一个时段的连续性中构造自身。

2. 在这个声音延续期间，只要这个声音延续着，在这个延续的每一个点中都包含着一个从相关现在开始进入到渐渐模糊

的过去之中的各个映射串(Serie)。因而我们具有一个持续的意识,在这个意识中的每一个点都是一个持续的连续。但这又是一个我们可以关注的时间序列(Reihe)。于是游戏重新开始。如果我们固定住这个序列的某一个点,那么似乎就必须有一个与各个过去序列的串相关的过去意识从属于此,等等。

如果现在不进行**直至无限**的反思,并且根本不需要进行反思,那么就必须有这样一种东西被给予,它使这种反思得以可能,并且似乎原则上至少是**直至无限**地得以可能。而这便是问题之所在。

第32节　超越客体的显现作为被构造的统一

还需要注意:如果我们谈论"感知行为"并且说,它是本真感知的点,这个点与"滞留"的连续性的后继相接,那么我们对此并没有描述时间性的内在统一,而恰恰是在描述这个河流的瞬间。就是说,**显现**,例如一个房子的显现,是一个时间的存在,一个延续的、变化的存在等等。同样还有那些并不是显现的内在的声音。但房子显现并不是感知意识和滞留意识。这种意识只能被理解为构造时间的意识,理解为这河流的瞬间。同样,回忆显现(或被回忆的内在之物,有可能是被回忆的内在的第一性内容)也可以被区别于回忆意识连同它的回忆滞留。我们始终要区分:**意识**(河流)、**显现**(内在客体)、超越的**对象**(如果一个第一性内容不是内在客体)。并非所有意识都具有与"客观的"(即超越的)时间之物、客观个体性的关系,例如与外感知的时间之物的关系。在每一个意识中我们都找到一个"内在的"内容,它与那些被称作显现的内容在一起,这些显现或者是个体之物(一个外部的时间之物)的显现,或者是非-时间之物的显现。例如,在

判断行为中，我具有作为"判断"的显现，即作为内在的时间的统一，而在其中，逻辑意义上的判断"显现出来"。[1] 判断行为始终具有河流的特征。因此，在《逻辑研究》中被称作"行为"或"意向体验"的东西，始终是一条河流，一个内在的时间统一在这个河流中构造起自身(判断、愿望等等)，它具有内在的延续，并且有可能较快地或较慢地进展，这些在绝对河流中构造起来的统一是在内在时间之中的，这时间是一个时间，在它之中有一个同时状态(ein Gleichzeitig)和同样长的延续(或者有可能是同一个延续，即对两个内在的、同时延续的客体而言的延续)，此外还有某种可以根据此前和此后来进行规定的可能性。

第 33 节　意识流的统一与同时和后继的构造

我们在前面已经探讨过[2] 这种内在客体的构造、它们从一再更新的原印象中的生长和变异。在反思中我们发现一条惟一的河流，它分为许多河流；但这种许多具有一个统一，它允许并要求我们说，这是一条河流。我们发现许多河流，因为有许多原感觉的序列在开始和结束。但我们发现有一个联结的形式，因为对所有这些河流来说不仅分别存在着从现在向不再(Nicht-mehr)、另一方面从尚未(Noch-nicht)向现在的转变规律，而且更多地还存在着一个现在的共同形式、一个完全在流动模式中的相同性。几个、多个原感觉是"一下子"(auf einmal)存在的，而且如果一个流动，那么这些多数也"同时"(zugleich)流动，并且是在完全相同的模式中、带着完全相同的映射、以完全相同的时

---

[1] "显现"在这里是在较宽泛的意义上被使用的

[2] 参阅第 11 节、第 390 页以后[在本文集中第 7 节]

速：只是当一个原感觉在总体上停止时，另一个却还在面前具有“尚未”，即它的新的原感觉，这些原感觉继续着那些在它之中被意识之物的延续。或者，更好的描述是：这许多原感觉在流动，从一开始就支配着这同一些流逝模式，只是这些对于延续的内在客体来说，构造性的原感觉序列是以不同方式继续着，这种继续是与这些内在客体的不同延续相符合的。它们并不以相同的方式使用这些形式的可能性。内在的时间是作为**一个**对所有内在客体和过程而言的时间而构造起自身的。与此相关，内在之物的时间意识是一种惟一性。包罗万象的是现时的原感觉的“聚合”、“同时”，包罗万象的是所有刚刚过去的原感觉的“刚才”、“先行”，是原感觉的每一个聚合向这样一个“刚才”的持续转变；这个刚才是一个连续性，它的每一个点对于这个总体的聚合来说都是一个同类的、同一的流逝模式。原感觉的这个**整体**聚合受一个规律的制约：它自身转变为一个持续的意识模式的连续、已流逝性（Abgelaufenheit）模式的连续。在这同一个持续性中有一个一再更新的原感觉之聚合在本原地产生出来，而后又持续地过渡到已流逝性之中。无论一个聚合作为原感觉的聚合是什么，它都始终是在已流逝性模式中的聚合。原感觉具有其在连续流逝意义上的连续的“相继”，而且原感觉具有其聚合，具有其“同时”。同时存在的东西是现实的原感觉，但相继存在的则是一个感觉或一组现实原感觉的聚合，而其他的原感觉则已经流逝。但这意味着什么呢？我们无非只能说，“你看”：一个或一组为内在的现在所意识到的原感觉（一个声音－现在、在这同一个现在中的一个颜色等等），持续地转变为刚才－意识的模式，在这个刚才－意识中，这个内在客体被意识为过去，并且与此“同时”出现了一个新的和一再更新的原感觉，一个一再更新的现在被确立，随之一个一再更新的声音－现在、形态－现在等等被

意识到。在一组原感觉中，原感觉与原感觉之间的区别在于内容，只有现在是同一个。就其形式而言，意识作为原感觉意识是同一的。

但与原感觉意识“聚合”在一起的是“以前的”原感觉、以前的现在意识的连续序列。**这个**聚合从形式上看是连续**转变了的**意识模式，而原感觉的聚合则全然是由**形式同一的**模式所组成的聚合。在流逝模式的连续性中我们可以取出一个点，然后我们发现在这个点中也有一个由形式相同的流逝模式组成的聚合，或者毋宁说一个同一的流逝模式。必须从本质上区分这两种聚合。一个是对同时性（Gleichzeitigkeit）构造而言的基本部分，另一个是对时间后继构造而言的基本部分，尽管另一方面同时性不会没有时间后继，时间后继也不会没有同时性，故而同时性和时间后继必定是相互关联并且不可分离的。在术语上我们可以区分流淌性的前-同时（fluxionalem Vor-Zugleich）和印象性的流淌之同时（inpressionalem Zugleich der Fluxionen）。我们不能将这个或那个同时称作同时性，我们不能再去谈论一个最终构造着的意识的时间。随着那个引入滞留过程的原感觉，例如一个颜色或一个声音的同时性原初地构造起自身，它们在一个“现时的现在”中的存在原初地构造起自身，但这些原感觉本身并不是同时的，所以我们更不会将流淌的前-同时之时段称作同时的意识时段，就像我们同样也不能将意识的相继称作一个时间相继一样。

我们从前面的分析中知道，这个前-同时究竟是什么：它是时段的连续，这些时段与一个原感觉相衔接，并且它们的每一个滞留意识都是关于以前的现在的（关于它的“原初的回忆”）意识。这里需要注意：如果原感觉后退，持续地变异，那么我们就不仅具有一个体验，它是以前体验的一个变异，而且我们还有可

能已经将目光转到这个体验之中，以致我们在已变异者中可以说是"看到"这个以前未变异的体验。如果一个不太快的声音后继在流逝，我们可以在第一个声音流逝后不只是"看过去"作为一个"还当下的"、尽管不再被感觉的声音的它，而且我们还可以关注：这个声音刚刚还具有的意识模式，对它在其中曾作为现在而被给予的原感觉意识模式的一个"回忆"。但而后必须明确地区分过去意识（滞留的意识以及同样还有"再"-当下化的意识），在这个意识中有一个内在的时间客体被意识为刚才，以及区分滞留，或者说，对以前的原感觉的再回忆的"再造"（要看涉及的是感觉变异的原初河流还是对它的再当下化）。这也同样适用于任何一种其他的流淌（Fluxion）。

如果一个内在客体之延续的某一个时段是现在时段，即被意识为原感觉，那么在与这个原感觉的前-同时中，各个相互衔接的滞留便连续地联合起来，它们自身带有原感觉之变异的特征，这些原感觉从属于这个被构造的延续的所有其他已在时间上流逝了的点。每一个这样的滞留都具有一个特定的模式，与此模式相符合的是现在点的时间距离。每一个这样的滞留都是关于相应的以前的现在点的过去意识，并且在刚才（Vorbin）的模式中给出这个现在点，这个刚才的模式是与这个现在点在已流逝的延续中所具有的位置相符合的。

第34节　意识流的双重意向性

我们在意识流中具有一个双重的意向性，或者我们考察这条河流的内容连同它的流动形式。而后我们考察原体验序列，它是一个意向体验的序列，是关于……的意识。或者我们将目光转向意向的统一，转向那些在河流的流向中意向地作为统一

之物而被意识到的东西；而后对于我们，便有一个在客观时间中的客观性伫立在此，相对于体验流的时间领域的本真时间领域。

体验流连同其时段和片段本身是一个统一，它可以通过回返的回忆连同对此流动的目光朝向而被认同：印象与滞留、出现与合规律的变化以及消失或模糊。这个统一是通过这个河流本身的事实而本原地构造起自身；就是说，它的本己本质就在于：它不仅仅存在着，而且还是体验的统一并且是在内意识中被给予的，在这个内意识中可以有一个注意的目光束指向它（而这个目光束本身不被注意，它丰富着此河流，但并不改变这个被关注的河流，而是"确定"它、将它对象化）。对此统一的注意感知是一个带有可变内容的意向体验，而回忆可以朝向那个消逝的东西并且一再地变异它，将它与它的同类相比较，如此等等。这种认同之所以可能，在这里之所以构造出一个客体，这是由体验的结构所决定的，即：这河流的每一个时段都转变为"关于……"的滞留，而这个滞留再次转变，如此等等。否则，一个作为体验的内容是不可设想的，体验原则上也就不可能作为统一而被给予主体并且因此也就什么都不是。这种流动就在于，每一个原初领域的时段（即一个直线的连续）过渡到同一个、只是刚刚过去的时段的滞留变异，并且如此地进行下去。

在第二个意向性那里，我并不探究这些领域的流动，不探究作为统一变化序列的"不同阶段的现在（原本）-滞留的变化"之形式的流动，而是将我的关注目光朝向那个被意指的东西，即在每一个领域中、每一个被此领域作为直线连续拥有的时段中被意指的东西。每一个时段都是一个意向的体验。在前一个对象化过程中，构造着的体验是内意识的行为，它的对象恰恰是那个构造时间的意识的"现象"，因而这些现象本身就是意向体验，

它们的对象是时间点和时间延续连同各自的对象性充盈。而在绝对时间流动的同时，意向时段也在推移，但却如此地推移，以致它们以同属一体的方式构造起统一，相互地过渡，就像是关于一个东西的各个现象，这个东西在各个流动的现象中映射自身，从而使我们具有"在样式(Wie)之中的对象"以及在一再更新的样式之中的对象。这个样式的形式是定位：现在者、刚刚过去者、将来者。就对象而言，我们而后可以再次谈论河流，在它之中，现在转变为过去等等。而这是必然通过作为意向体验之河流的体验流的结构而先天地得到在先规定的。

滞留是感知意识的一个特殊变异，感知意识在原初的构造时间的意识中是原印象，并且就时间客体而言，哪怕就内在的时间客体而言，就像一个在声音领域中延续的声音或者一个在视觉领域中的颜色素材，感知意识是内在感知(相即感知)。如果W(t)是对一个被感觉到的声音的感知，它将这个声音把握为延续的声音，那么W(t)便转变为一个滞留的连续性$R_{W(t)}$。但W(t)也是在内意识中作为体验而被给予的。如果W(t)转变为$R_{W(t)}$，那么在内意识中，关于$R_{W(t)}$的内意识也必然会转变。因为在这里，存在与内部的-意识到的-存在相互叠合。但现在，关于W(t)的内意识转变为这个内意识的滞留变异，而这个滞留变异本身又是被内意识到的。也就是说，被意识到的这个刚刚被感知到。

如果一个声音-感知过渡到它的相应滞留之中(关于刚刚曾在的声音的意识)，那么便有一个刚刚曾在的感知意识在此(在内意识中，作为体验)，而这两者相互相合，我不能孤立地拥有它们中间的一个。换言之，这两者必然是同属一体的：一个客体感知向此感知的一个滞留变异的过渡以及感知向此感知的一个滞留变异的过渡。因而我们必然具有两种滞留变异，它们随着每

一个不是内意识感知的感知一起被给予。内意识是一条河流。倘若在这条河流中有可能存在着不是"内感知"的体验，那么必定就会有两种滞留序列，即除了通过各个"内"滞留而对作为统一的河流的构造以外，还有一个由"外"滞留组成的序列。这后一个序列构造起客观的时间（一个被构造的内在，它对于前一个序列来说是外在的，但仍然是内在的）。在此需要注意：意识作为相关项并不具有延续着的内在素材（如一个声音素材或延续的喜悦、痛苦、延续的进程，被称作判断），而是具有构造这些统一的时段。

第35节　滞留的双重意向性与意识流的构造

在滞留的意向性中所包含的双重性为我们提供了一个解决困难的指导：如何可能知道一个最终构造的意识流的统一。这里无疑存在着一个困难：如果一个完结的（从属于一个延续的进程或客体的）河流已流逝，那么我就可以回顾它，它似乎在回忆中构建起一个统一。因而意识流在意识中显然也作为统一而构造起自身。在意识流中例如构造起一个声音-延续的统一，但意识流自己则又作为声音-延续意识的统一而构造起自身。而我们是否也必须进一步说：这个统一是以完全相似的方式构造起自身，并且同样也是一个被构造的时间序列，因而人们是否必须谈论时间上的现在、此前和此后？

根据前面的阐释，我们可以给出以下回答：这是一条惟一的意识流，在其中构造起声音的内在时间统一，并同时构造起意识流本身的统一。尽管这看起来令人反感（开始时甚至是荒谬的），即意识流构造着它自己的统一，但情况的确就是如此。而这是可以从它的本质构造中得到解释的。目光可以穿越那些在

持续的河流进程中作为对声音的意向性而彼此“相合”的时段。但目光也可以**朝向**这河流，朝向河流的一个片段，朝向这个流动的意识从声音-启动到声音结束的过渡。每一个“滞留”类型的意识映射都具有一个双重的意向性：一个是为内在客体的构造、为这个声音的构造服务的意向性，我们将它称作对（刚刚被感觉的）声音的“第一性回忆”，或者更清楚地说就是这个声音的滞留。另一个是对在河流中这个第一性回忆的统一而言的构造性的意向性；就是说，滞留是与此相一致的：它是仍然-意识（Noch-Bewuβtsein）、持留意识，也就是滞留，流逝的声音滞留的滞留：它是在其河流里的持续的自身映射中的、关于持续先行了的时段的持续滞留。如果我们观看意识流的某个时段（在这个时段中显现出一个声音现在以及显现出在刚刚流逝性之模式中的声音-延续的一个片段），那么它包含着一个在前-同时中统一的各个滞留的连续性；这些滞留是关于这河流的各个连续先行的时段的总体瞬间连续性的滞留（在启动环节中，它是新的原感觉，在后继而来的持续的第一环节中、在第一映射时段中，它是先行的原感觉的直接滞留，在下一个瞬间时段中，它是先行的原感觉的滞留的滞留，如此等等）。如果我们让这河流继续流动，那么我们就具有在流逝中的河流连续，它使这个刚刚被描述的连续性以滞留的方式发生变化，而在这里，由各个瞬间-同时存在的时段组成的每一个新的连续性都是与在先行时段中的同时总体连续性相关的滞留。所以也就是说，有一个纵的意向性（Längsintention）贯穿在此河流中，它在河流的流程中持续地与自己本身处在相合统一之中。第一个原感觉在绝对的过渡中流动地转变为它的滞留，这个滞留又转变为对此滞留的滞留，如此等等。但同时随着第一个滞留而有一个新的“现在”、一个新的原感觉在此，它与第一个滞留以连续-瞬间的方式相联结，以致这

河流的第二时段是这个新的现在的原感觉，并且是以前的现在的滞留，而第三个时段重又是一个带有第二个原感觉的滞留的原感觉，并且是第一个原感觉的滞留的滞留，如此等等。在这里应当一同考虑到，关于一个滞留的滞留的意向性不仅与直接滞留者相关，而且也关系到第二阶段上的在滞留中的滞留者，最终还关系到那个在这里始终被客体化了的原素材。正如一个对事物显现的当下化所具有的意向性不仅与这个事物显现相关，而且也与显现的事物相关一样，或者更好的说法是：就像对A的回忆不仅使回忆被意识到，而且也使作为此回忆之被回忆者的A被意识到一样。

据此我们认为，在意识流中，河流本身的统一作为一个一维的拟-时间秩序的自身构造，它是借助于各个滞留变化和状况的持续性而进行的，这些持续性是关于持续先行的滞留的滞留。如果我朝向这个声音，如果我关注地进入到“横的意向性”（Querintentionalität）之中（进入到作为关于各个声音-现在的感觉的原感觉之中，进入到作为在流逝的各个声音-点序列的第一性回忆之中，并且在原感觉的滞留变化和已经现存的滞留的河流中始终经验着统一[①]），那么这个延续的声音就已经在此，并在其延续中不断地扩展着。如果我指向“纵的意向性”以及指向在它之中构造自身的东西，那么我就将反思的目光从声音（已经如此这般延续了的声音）投向那个在前-同时中于一个点之后的原感觉的新东西以及那个在一个次序的序列之后与此“同时”的滞留者上。这个滞留者是在其时段序列（首先是其先行时段）之后的过去意识，而在持续的意识流动中，我把握到

---

① 这里的原文与尼迈耶的单行本中的文字略有不同，中译文是根据尼迈耶版本中的文字译出。——译者

这个流逝的意识的滞留序列连同现时的原感觉的界限点以及这个序列随着滞留与原感觉的新开启而进行的持续回推的界限点。

人们在这里可能会问：我是否可以在一个目光中发现并把握这整个包含在一个前-同时中的过去意识进程的滞留意识呢？必要的过程显然是这样的：我必须先要把握这个前-同时本身，而它是持续变异的，它只是如其所是地处在河流中；而只要河流改变着这个前-同时，它便与自身意向地相合，并在流动中构造着统一；而这同一者含有一个持续的回推模式，一再更新的东西从头开启，而后很快又在其瞬间联系中流失。在这个过程期间，目光可以始终固定在这个下降的瞬间-同时上；但滞留的统一构造远远地超出它，不断地附加新的东西。目光可以在过程中转到这个方向上，而它作为被构造的统一始终还是在河流中的意识。

因此，在这条惟一的河流中有两个不可分离的统一的、就像一个事物的两面一样相互要求的**意向性**彼此交织在一起。借助于这一个意向性，内在的时间构造起自身，它是一个客观的时间、真正的时间，在它之中有延续和延续者的变化；在另一个意向性中构造自身的是这条河流各个时段的**拟**-时间编排，这条河流始终并且必然具有流动的“现在”-点，具有现时性时段，并且具有前现时的时段串和后现时的（尚未现时的）时段串。这个前现象的、前内在的时间性是作为构造时间的意识之形式并且是在此意识之中构造起自身的。内在地构造时间的意识流不仅**存在着**，而且是以如此奇特、但却又可以理解的方式存在着，以至于在它之中必然有此河流的一个自身显现，因而这河流本身必然是可以在流动中被把握到的。这条河流的自身显现并不需要第二条河流，相反，它是作为现象在自身中构

造起自身的。[1] 构造者与被构造者是相合的，但它们当然不是在每一个方面都相合。意识流的各个时段是在同一条意识流的各个时段中现象地构造起自身的，后一类时段与前一类被构造的时段是不可能同一的，而且也不是同一的。在意识流的瞬间-现时中得到显现的东西，就处在这意识流的同一些过去时段的滞留瞬间序列中。

第 36 节　原意识与反思的可能性

滞留不是变异，即不是一种将原印象实项的、但却只是以变化了的形式保留在自身之中的变异。相反，滞留是一种意向性，而且是一种特有的意向性。在一个原素材、一个新的时段出现的同时，先行的时段并没有失去，而是"被继续把捉着"(im Griff behalten)（即是说，正在滞留着），借助于这种滞留，一种对已流逝之物的回顾成为可能；滞留本身不是一种将已流逝的时段当作客体的回顾：在我还把捉着已流逝时段的同时，我也贯穿地经验着当下的时段，我也"附加地"——借助于滞留——接受它，并且还朝向将来的东西（在一种前展中）。

但由于我还把捉着它，所以我可以在一个新的行为中把目光朝向它，我们——根据情况的不同：已流逝的体验是在新的原素材（Urdaten）中继续生成自身，即它是一个原印象，还是已经作为整体而封闭地"挪移到过去之中"——将这个新的行为或称作反思（内在感知），或称作再回忆（Wiedererinnerung）。这些行为与滞留处在一种充实关系中。滞留本身不是"行为"（即是说，不是一个在一系列滞留时段中构造起来的内

---

[1] 参阅附录 9［在本文集中第 36 节］：原意识与反思的可能性，第 471 页。

在持续统一），而是一个关于已流逝时段的瞬间意识，并且同时是下一个时段的滞留意识之基底。由于每一个时段都以滞留的方式意识到前面的时段，所以它在一个间接意向的链条中包容了已流逝的滞留的整个系列：正因为此，各个持续的统一得以构成，它们可以通过时间图式的垂直系列而得到再现，并且它们是回观行为的客体。在这些行为中，与被构造的统一（例如随这个以持续滞留的方式被保存的不变的声音）一同被给予的是这个构造性时段的系列。因而，意识之所以能够成为客体，乃是因为有滞留。

现在人们可能会提出问题：一个构造性体验的开始段又是如何的呢？它也是在滞留的基础上被给予的吗，如果没有滞留与开始段相连，那么这个时段就将是“无意识的（unbewußt）”吗？对此应当说：开始段只有在它流逝之后才能通过上述途径，即通过滞留与反思（或者说，再造）而成为客体。但是，如果它真的只是通过滞留而被意识到，那么我们就会始终无法理解，是什么赋予它以“现在”的特性。它无论如何可以从否定的方面有别于它的各种变异，即作为这样一个时段，这个时段不再使前面的时段以滞留的方式被意识到；但它在意识方面也完全具有肯定性的特征。谈论某种“无意识的”内容是一种荒唐（Unding）。意识必然是在其每一个阶段上的**意识存在**（Bewußtsein）。正如滞留的时段既意识到前面的时段，却又不把它当作对象，原素材也已经被意识到并且是以“现在”特殊的形式，却又不是对象性的。正是这种原意识向滞留的变异过渡，而后这个变异是原意识本身的滞留，并且是在原意识中本原地被意识到的素材的滞留，因为这两者是不可分割的一体：如果原意识不存在，滞留也就无法想象；一个无意识的内容的滞留的是不可能的。此外，这并不是从根据中推演出来的东

西，而是完全像滞留一样可以作为构造性时段而在对被构造的体验之反思中被直观到的东西。切不可将这个原意识、这个原立义（或无论将它称作什么）误解为一个立义性的行为。撇开这个对事态的明显错误描述不论，这种误解还会使人纠缠到一堆无法解决的困难之中。如果人们说：每个内容都只有通过一个指向它的立义行为才被意识到，那么马上就会产生对一个意识的问题，在这个意识中，本身也是内容的这个立义行为又被意识到，无法避免那种无限循环。但是，如果每一个"内容"都自身地和必然地"被原意识到"[1]，那么询问一个进一步给予的意识就是无意义的。

此外，每个立义行为本身都是一个被构造起来的内在持续统一。在它构建自身的同时，那个应当被它当作客体的东西早已过去，并且——倘若我们不是已经预设了原意识与滞留的整个游戏——对它来说根本已经无法再达及。但由于存在着原意识与滞留，所以就有可能在反思中对被构造的体验和对构造的时段的去观看、甚至觉知到（innewerden）那些在原意识中被意识到的原初河流与它的滞留变异之间所存在的区别。所有那些针对反思方法而提出的指责，都可以解释为是对意识的本质构造的无知。

---

① 原文为："urbewußt"，但在尼迈耶的单行本中误作"unbewußt"，即"无意识的"。英译本也因此误译。全集本及这里的文选本均做了改正。——译者

交互主体性的构造[1]

第1节　关于陌生经验问题的说明与对唯我论的异议的反驳

让我们把我们的新的沉思与一种看来可能是极其重要的反对意见联系起来看一下。这种反对意见丝毫没有涉及到已经成为先验哲学的先验现象学的要求，因而也不可能以在先验地还原了的自我的框架内变化着的构造性的疑难问题和理论的形式去解决客观世界的先验问题。

当我这个沉思着的自我通过现象学的悬搁把自己还原为我自己的绝对先验的自我时，我是否会成为一个**独存的我**（solus ipse）？而当我以现象学的名义进行一种前后一贯的自我解释时，我是否仍然是这个独存的我？因而，一门宣称要解决客观存在问题而又要作为哲学表现出来的现象学，是否已经烙上了先验唯我论的痕迹？

让我们更仔细地思考一下。先验的还原不仅使我与我的纯粹的意识体验之流相联系，而且也与由这些体验的现实性和潜在性构造起来的统一体相联系。然而，现在看来，这是不言而喻的，即这样一些统一体是不可与我的自我相分离的，因而它们都属于自我的具体化本身。

但这样一来，其他自我的情形又怎样呢？其他的自我毕竟不只是在我之中的表象和被表象的东西，不是在我之中的可能

证实的综合统一体，相反，按照其意义，其他的自我恰好就是一个他人(Andere)。如此一来，难道我们不正是不公正地对待了先验实在论吗？这种理论也许缺乏一个现象学的基础，但它在原则上却含有合法性，因为它寻找到了一条从自我的内在性通往他人的超越性的道路。作为现象学者，难道我们可以对它不作任何研究地说：在自我中“内在地”构造出来的自然界和整个世界事先可能就具有了自在地存在着的世界本身，从而这条通往这个世界的道路恰好正是应该首先被寻找到的吗？同时，难道我们可以说：现实的超越认识的可能性问题，尤其是我如何从我的绝对自我出发而达到其他自我(作为其他的自我，他们毕竟不是现实地在我之中，而只是在我之中被意识到的)的可能性问题，难道不应当纯粹是在现象学上提出来的吗？当我的先验认识领域并未超出我的先验的经验领域以及在其中被包含着的东西时，难道这不是从一开始就不言而喻的吗？——当所有这些都一致地由我自己的先验自我来规定并完成时，难道这不正是不言而喻的吗？

然而，在这样一些想法中也许并非全无问题。在人们决定赞成这些想法以及在其中得以运用那些“不言而喻的”观点之前，甚至在人们开始着手于各种辩证的论证和所谓的“形而上

---

① 【编者注】对于交互主体性这一疑难问题，胡塞尔几十年来一直都在致力于新的分析，这个问题后来被I. 耿宁(I. Kern)编进了《胡塞尔全集》第13至15卷中。关于这些研究的最集中的概述则包含在胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》的“第五沉思”中；《笛卡尔式的沉思》这本书写于1929年夏，它在当时几乎就已经被全部付印，只是对于结论来说还缺少一些章节，胡塞尔正是在这些章节中才发展出了超越于本真的交互主体性的疑难问题的透视性的问题。这篇选文取自S. 施特拉塞尔编辑出版的《胡塞尔全集》第1卷。这些引自《胡塞尔全集》版的标题的章节全都出自胡塞尔的助手E·芬克，但也都得到了胡塞尔本人的同意。把这篇选文分为三部分以及它们各自的标题则出自于我本人。第1—17节对应于“第五沉思”的第42—58节，第18节对应于“第五沉思”的最后一节即第62节。

学"假说——被误以为是可能的这些假说也许可以被表明为是完全荒谬的——之前，这些想法也许是适合的，即首先必须在具体的研究工作中系统地开始并贯彻在此借助于**"另一个自我"**(alter ego)所指明的现象学解释的任务。但我们必须认识到那种明确的或含蓄的意向性，因为在这种意向性中，**另一个自我**才会在我们的先验自我的基础上显示出来并得到证实。同样地，我们必须认识到，"其他自我"在我之中的意义是在哪些意向性、哪些综合和哪些动机中形成的，并且在一致的陌生经验(Fremderfahrung)的名义下又是如何被证实为存在着的，甚至是如何以他自己的方式被证实为本身在此的(selbst da)。这些经验及其作用的确都是我的现象学领域的先验的事实——在此，除了考察这些经验及其作用之外，我能够从其他各方面来解释存在着的他人的意义吗?

第2节 作为陌生经验构造理论之先验线索的他人在意向对象—本体上的被给予性方式

首先，就被经验到的他人而言，正如他人是直接地并且是在我专注于他的意向对象-本体上的内容时给予我的一样，(纯粹作为我的我思相关物，其更进一步的结构必须得到初步的揭示)，我也具有一个先验的线索。在这种内容的独特性和多样性中，就已经表明了现象学的任务的多样性和困难性。例如，在易变的、协调一致的经验多样性中，我就把他人经验为现实地存在着，也就是说，一方面，我把他人经验为世界对象(Weltobjekte)，而不只是自然物(尽管按照某一个方面他人也会成为某个自然物)。他人的确也是作为他们各自所属的自然身体中心理地起支配作用的人而被经验到的。所以，作为**心理物理学的**对象，特

别是当他们与身体相结合时，他们就是“在”世界“中”的。另一方面，我同时又把他人经验为对这个世界来说的主体，他人同样能经验到这个世界，[①] 而这同一个世界也正是我本人所经验到的那个世界，同时，这个世界也同样能经验到我，就像我经验到它和在它之中的他人那样。因此，沿着这个方向继续走下去，我也能够在意向对象上作出多种多样的解释。

所以，无论如何，在我之内，在我的先验还原了的纯粹的意识生活领域之内，我所经验到的世界连同他人在内，按照经验的意义，可以说，并不是我个人综合的产物，而只是一个外在于我的世界，一个**交互主体性的**世界，是为每个人在此存在着的世界，是每个人都能理解其客观对象（Objekten）的世界。然而，每个人都有他自己的经验，有他自己的显现及其统一体，有他自己的世界现象，同时，这个被经验到的世界自身也是相对于一切经验的主体及其世界现象而言的。

这该作何解释呢？我必须坚定不移地牢牢把握住这样一点，即：任何为我而存在的东西所具有且能够具有的每一种意义，不论是按照它的“所是内容”（Was），还是按照“它存在着且存在于现实中”的意义，它都是**在**或者从我的意向生活**中**，从意向生活的构造性的综合中，在一致性证实的系统中被我澄清并揭示出来的。因此，为了给所有可想象的而又具有一般意义的问题提供回答的基础，甚至为能逐步地提出并解决这些问题本身，现在就需要着手对开放的和隐含的意向性进行一次系统的阐明。在意向性中，他人的存在就**成了**为我的存在，并且按照它的合法内容，它在其充实的内容中就得到了解释。

---

① 这里的原文与E·施特洛克所编的单行本中的文字略有不同。在单行本中，这句话后面还有一句，即“和那些单纯的自然物（尽管按照某一个方面他人也是一个自然物）”。这样一种情况在本文选中还有多处，以下不再一一注明。——译者

因此，这个问题首先是一个特殊的问题，而且恰好是被当作**为我在那里**(Für - mich - da)的他人的问题，是被当作关于**陌生经验**即所谓的同感(Einfühlug)的一种**先验理论**的课题而提出来的。但是，这恰好就立即表明了，这种理论的范围比初看上去的要大得多，也就是说，它同时还**为关于客观世界的一种先验理论奠定了基础**，进而也完全彻底地为客观自然界的一种特殊的先验理论奠定了基础。的确，正如我们上面已经提到过的为每个人在那里的东西都被我们不断地共同意谓着的那样，不管我们在什么地方来谈论客观的现实性，它也隶属于世界、尤其隶属于作为客观的自然界的存在意义。此外，属于这个经验世界的还有伴随着**精神**述谓(Prädikaten)的诸客体，按照它们的起源和意义，这些客体都与主体相关联，而且一般说来，都与陌生的主体及其主动构造出来的意向性相关联：如一切文化客体(书籍、工具以及各种类型的作品等等)。但同时，这些文化客体又具有了**为每个人在那里**的经验意义(就是说，为相应文化共同体中的每个人，如欧洲人文化共同体，也许更狭窄：法国人文化共同体等等)。

一、原真的抽象

第3节　先验经验向本己性领域的还原

如果关于陌生主体(Fremdsubjekten)的先验构造和相应的先验意义现在是成问题的，进而，如果发生于陌生主体中的而又首先使为我的客观世界成为可能的某个普遍的意义层次是成问题的，那么，现在这种成问题的陌生主体的意义，就还不可能是关于客观的他人、关于现世存在着的他人的意义。为了使最初的

方法上的要求在这里得到正确地运用，我们首先就要在先验的普遍领域内部实行一种独特的主题性悬搁。现在，我们首先把所有可疑的东西(Fragliche)都从一切主题性的领域中排除出去，这就意味着：我们**不必考虑一切可与陌生主体直接或间接相关联的意向性的构造作用**，而是首先为那种现实的和潜在的意向性的总体关联划定界限。在这种意向性中，自我在它的本己性(Eigenheit)中就构造出了自身，并构造出了与它的本己性密不可分的、从而本身也可以被看作是它的本己性的综合统一体。

通过对所有把我当作陌生者的先验构造给予出来的东西的抽象，向我的先验的本己领域(Eigensphäre)的还原，或者向我的先验的、具体的我本人的还原，在这里就具有了一种非同寻常的意义。在对世界的自然态度中，我发现我和他人是有所不同的，并且是以我和他人相对比的形式。如果我是从通常意义上的他人中抽象出来的，那么我就仍然是**孤立的**(allein)。但是，这样一种抽象并不是彻底的，这样一个孤立的存在也丝毫不能改变那种可为每个人经验到的自然的世界意义，这种意义也要依附于那个自然地被理解的自我，而且即使在一场普遍的瘟疫之后只剩下我自己，这种意义也不会消失。然而，在先验的态度中，同时也在前面已表明的构造性的抽象中，我——正在沉思着的我——的自我在先验的本己性中并不是世界的全部现象中的一个已还原为一种单纯的相关现象的通常的人类自我，毋宁说，它所涉及的是**普遍构造**的一种**本质结构**，在其中，先验自我作为构造客观世界的自我而平淡地生活着。

这个我的、尤其是作为自我的本己之物，这个作为单子的我的具体的存在，纯粹是被包含在我本人之中的，对我本人来说又是被包含在孤立的本己性之中的，就像每一种本己性也都包含了指向陌生者的意向性那样，只是起初由于方法上的原因，这种

意向性的综合作用(为我的陌生者的现实性)才不得不仍然被排除在论题之外。在这种卓越的意向性中,那种使我的单子的自我超出其自身的本己性的新的存在意义就构造出来了,而且这样构造出来的自我并不是作为**我自己**的一个自我,而是作为在我自己的自我中、在我的单子中映现出来的一个自我。但是,这第二个自我既不是绝对地在此存在着的,也不是原来就被自身给予的,而是作为另一个自我被构造出来的,在这里,通过**另一个自我**这一表达方式被表明为是一个要素的自我,就是在我的本己性中的我本人。**他人按照其被构造出来的意义就是相应于我本人而言的**,他人就是我本人的一种映现(Spiegelung),但还不是真正的映现;与我本人相类似,但还不是通常意义上的类似。因此,作为第一个自我,如果自我在其本己性中已被界定并在其持存中——不仅在体验中,而且在与它不可具体地分割开来的有效的统一体中——被通观并被划分,那么,与此相联系,就一定会提出如下的问题:我的自我在其本己性内部,如何可能以"陌生经验"的名义恰好构造出一个陌生的自我?因而伴随着从富有意义地构造出来的具体的我本人的具体的持存中排除掉被构造出来的东西这一意义,它又如何可能被构造为它的**类似者**?首先,这个问题与任何一个**另一个自我**都有关,但这样一来,它又与所有那些能从这些自我中获得意义规定性的东西有关,简言之,它与在真正的和完全的意义中的一个客观世界有关。

如果我们着手去描述自我的本己性领域的特征,或者说,去明确地执行导致这些本己性领域的抽象的悬搁,那么,这个问题就将变得可以理解了。对陌生经验及其所有与陌生者相关的意识方式的构造作用的主题性排除,在目前不单单意味着对陌生者的素朴的存在有效性所作的现象学悬搁,就像对一切素朴地、直接地为我们存在着的客观对象所作的悬搁那样。先验的态度

的确总是被预先假定了的，按照这种态度，一切事先直接为我们存在着的东西只能被认为是**现象**，是被臆指的和能够加以证实的意义，就像它纯粹是作为可以揭示出来的构造系统的相关项而为我们已经获得了的并正在获得的存在意义那样。现在，通过这种全新的悬搁，更确切地说，在如下的方式上，我们恰好就为这种揭示和意义的澄清做好了准备。

作为持有先验态度的人，我首先试图在我的先验的经验视域内部来界定**我的本己之物**（das Mir－Eigene）。我首先要说明的是，它是**非陌生之物**（Nicht-Fremdes）。我从一开始就要摆脱从所有陌生者一般那里抽象出来的这个经验视域的束缚。应当包含在这个**世界**的先验现象中的是，这个世界是在前后一致的经验中被直接给予出来的，因而在通观这个世界时必须注意到，陌生者是怎样通过有意义的规定呈现出来的，而且在某种程度上也可以说，它做到了这一点，即它能够抽象地排除掉这个世界。因此，我们首先要从给人和动物赋予了其特殊的可说是我所具有的活生生的本质的意义中抽象出来，进而从这个现象世界的一切规定中抽象出来，因为这些规定在其自身的意义上看到了作为自我主体的**他人**，因而都要做出预设，如所有文化的断定（Kulturprädikate）。对此我们也可以说，我们还要从一切**陌生的精神性的东西**中抽象出来，即从那种就这里成问题的**陌生者**而言使它的特殊意义成为可能的东西中抽象出来。即使是**对于每个人来说的那个周围世界**，即对于为每个人在那里的并且可以为每个人理解的存在来说以及对于每个人在生活追求中都能关涉到或不能关涉到的某种东西来说的那个周围世界，它的特征也同样是现象世界的一切客体所具有的，并且也构成了它自己的陌生性。所有这些都不应被忽视，而应当加以抽象地排除。

在此，我们发现了某种重要的东西。在这种抽象中，**我们就**

保留下来了现象世界的一个统一关联的层次，保留下来了一个连续、一致递进的世界经验的先验相关物的层次。尽管我们在抽象，我们还是可以不断地在经验的直观中继续下去，而且只能停留在这个层次上。此外，这个统一的层次还通过如下方式被表明，它在本质上是奠基性的，就是说，如果在现实的经验中没有这样一个层次，那么我显然就不可能具有作为经验的**陌生者**，因而也就不可能具有作为经验意义的**客观世界**意义，而在相反的情况下却未必如此。

让我们更进一步地考察一下我们抽象的结果，也就是考察一下抽象给我们留下了什么。在与客观意义一起显现出来的世界现象中，我们分离出了作为**自然界**的一个最底层，例如，这个本真的自然界必须始终与单纯的自然界绝对地区分开来，因而必须与已成为自然研究者的论题的那个自然界区分开来。后者虽然也是通过抽象产生出来的，也就是说，是从一切心理的东西中和由出自个人对客观世界的述谓中抽象出来的。但是，在自然研究者的这种抽象中所获得的只是这样一个层次，即一个属于客观世界本身（在先验的态度中则属于"客观世界"的对象性意义）的层次，因而它本身就是客观的，这像被抽象出来的东西就它自身而言也是客观的东西（客观的心理之物、客观的文化断定等等）一样。但是，在我们的抽象中，这种属于作为交互主体地构造出来的东西，作为某种可为每个人经验到的东西等等的一切现世之物的"客观"意义，的确完全彻底地消失了。所以，在作为从陌生的主体性的一切意义中纯化出来的我的本己性就包括了一种**单纯自然**的意义，而这种意义恰好也已经失去了那种**为每个人**的东西，因而，这种意义绝对不可被认为是世界本身或世界意义的一个抽象层次。在这个**自然**的被本真把握到的躯体（Körpern）中，我就唯一突出地发现了**我的身体**（Leib），也就是

说，作为唯一的身体，它并不是单纯的躯体，而恰好是一个**身体**，是在我的抽象的世界层次之内的一个唯一的客体，根据经验，我把诸感觉域看作是一个客体，尽管是以各种不同的隶属方式（如触觉的领域、冷暖的领域等）。**在**这个唯一的客体**中**，我可以直接地**处理和支配**，尤其是可以在它的每个**器官**（Organe）中起**支配作用**。通过用手动觉地去触摸，同样通过用眼去看等等，我就感知到了，并且随时都能够进行这样的感知，在这里，这些器官的动觉也是以**我正在做**的方式递进着，并且是隶属于我的**我能够**这样做的；此外，通过这些动觉的作用，我能够震动起来、活动起来，如此等等，从而我能够直接而又间接地通过身体来**采取行动**了。除此之外：通过感知活动，我经验到了（或者说，我能够经验到）一切自然，其中也包括我自己的身体，因而在其中，身体已经向后回溯到了它自身。这之所以变得有可能，是因为我总是**能够借助于**这一双手来感知另一双手，借助于一双手来感知一双眼睛等。在这个过程中，起作用的器官必定会成为一个客体，而这个客体也必定会成为一个起作用的器官。同样，通过身体对自然和身体本身所采取的普遍可能的原真行动来说，这个身体在实践上也是与它自身相关的。

对我的本真地还原了的身体的阐明，就意味着已经是**对作为这个人的我**这一客观现象的**真正本质**的阐明的一部分了。如果我对其他人进行本真的还原，那么我就获得了一个特殊的躯体，如果我把自己还原为人，那么我就获得了我的**身体**和我的**心灵**（Seele），或者说，我把我自己还原为一个心理物理学的统一体，在这个统一体中，我的人格自我在这个身体中并**借助于**它在**外部世界**中发生作用，从而受到外部世界的影响。因此，借助于这样一些独一无二的自我相关性和生活相关性的持续不断的经验，我的人格自我完全可以在心理物理学方面与躯体的身体统

一地构造出来。如果对外部世界、身体和心理物理学的整体实现了这种本真纯化，那么，我也就失去了我的自我的自然意义，因为与一个可能的宾格的我们(Uns)或主格的我们(Wir)相关的任何意义，以及所有自然意义上的我的现世性，还仍然是被排除在外的。但在我的精神本己性中，我还仍然是我的多样性的纯粹体验的同一的自我极，是我的被动的和主动的意向性的自我极，并且是一切由此所引起的和将要引起的习性的自我极。

所以，通过对陌生者的这种本真的、抽象的意义排除，我们所保留下来的只是"世界"的一种性质，即一个本真地还原了的自然，通过躯体的身体，这个自然就把心理物理学的自我依次划分为了身体、心灵和人格的自我——纯粹是这个已还原了的"世界"的独一无二的自我。显然，那些在其中也存在着的断定，都是从这个自我中获得意义的，例如价值的断定和作品的断定。因此，所有这些东西(包括所有固定的引号)根本不是什么自然意义上的现世之物，而只是在我的世界经验中的独一无二的本己之物，是遍布于我的世界经验中的东西，并且也是在我的世界经验中统一地、直观地相关联着的东西。因此，我们在这种本真的世界现象中通过划分所作的区分，是具体统一的，正如其中也表明的那样，时空形式——但却是相应地本真地还原了的形式——一同进入这种已被还原了的世界现象之中；因而，即使被还原了的"客体"、"事物"、"心理物理学的自我"，也都是相互外在的。但在此我们也注意到了一系列的明见性，不过，这些明见性在其互相联结中却是被当作佯谬(Paradoxien)来感觉的。陌生者的这种渐隐过程并没有使我这个**心理物理学的**自我的全部心理生活，其中包括我的世界经验生活受到任何影响，从而没有使我关于陌生者的现实的和可能的经验受到影响。因此在我的心灵的存在中，就包括了为我存在着的世界的全部构造，也包括

了把这个世界划分为两个构造系统，一个构造本己之物，另一个则构造陌生者。于是我这个已被还原了的**人类自我(心理物理学的自我)**，就作为这个**世界**的一员而与多样性的**外在于我**的东西一起被构造出来了，但是，我本人在我的心灵中不仅构造出了所有这些东西，而且在我之中还意向地拥有了这些东西。如果说这就表明了所有那些作为被本真地构造出来的东西，也包括这个已被还原了的**世界**，都属于这个作为不可分离的内在规定性的构造着的主体的具体本质的话，那么，在对自我的自身说明中，自我的本真的世界就会被认为是**内在于其中的**(drinnen)，而另一方面，当自我直接地经历到这个世界时，他就把自己视为是这个世界的外部现象中的一员，并在自己和**外部世界**之间作出区分。

第4节　先验自我和作为心理物理学的人类的已被还原了的自我统觉

在先验还原的态度中，我们最终实现了这全部的沉思，因而，我这个沉思者成了一个先验的自我。现在的问题是，我这个已被还原为纯粹本己性的、在同样也是已被还原了的世界现象中的人类自我，以及作为先验自我的我，彼此之间是怎样一种关系呢？后者来源于对全部客观世界和所有其他的(也包括观念的)客观性加括号。通过"**加括号**"，我意识到了我自己是一个先验的自我，一个在其构造性的生活中构造着所有那些对我来说总是客观性的东西的自我，即一个关于一切构造的自我，这样一个自我存在于他自己的现实的和潜在的体验和他自己的我的习性之中，而在这些体验和习性中，他和所有那些客观性的东西一样，也把自己构造成了一个同一的自我。我们现在可以说：当作

为这个自我的我把为我而存在着的这个世界当作现象(当作相关物)来构造时,并且当我对这个世界作出进一步的构造时,我在人类的人格自我的通常意义上的自我的标题之下以及在全部已被构造出来的世界之内,实现了一种在相应的构造综合中的**世俗化的自我统觉**,并使它保持在持续不断的有效性和进一步的发展之中。借助于这种世俗化,所有那些先验地属于作为这后一个自我的本己性的东西,就都作为心理之物而呈现在了**我的心灵之中**。正是由于我发现了这种世俗化的统觉,现在我才能够从作为现象和现象的人的一部分的心灵中追溯到那个作为普遍的、绝对的自我即先验自我的我自己。因此,如果我作为这个自我而把我的客观世界的现象还原为我的本己性的东西,此外,如果现在我把我发现的任何别的什么东西都看成是我**自己**的(按照上述还原的那个**陌生者**不可能再被包含在内),那么,我的自我的全部本己性的东西,就又在被还原了的世界现象中被看成是**我的心灵**的本己性的东西了,只不过在这里它作为我的世界统觉的一个组成部分,成了一个**先验的第二性的东西**。如果我们使自己停留在最终的先验自我和在先验自我中被构出来的宇宙上,那么,先验自我也就有了可以直接把它全部的先验的经验领域划分为它的本己性的领域——连同其使一切陌生者都**渐隐下来**的世界经验的相互关联的层次在内——和陌生者的领域。但在作这样的划分时,关于陌生者的任何意识,关于陌生者的任何显现方式,仍然是属于前一个领域的。凡是把在第一个层次中的先验自我当作非陌生者——当作**本己者**——来加以构造的东西,事实上都属于作为它的具体的本己本质的组成部分的自我,正如还将要表明的那样;这是与它的具体存在不可分离的。但是,在这个本己者内部并借助于它就构造出了一个**客观**的世界,即一个不同于它的存在的大全,并且在第一个层次中也

构造出了具有另一个自我样式的陌生者。

第5节 作为体验之流的现实性和潜在性领域的本己性

迄今为止，我们只是间接地把**我的本己之物**这一基本概念描述为了非陌生者，就非陌生者而言，它又是基于他人的概念之上的，因而是以他人为前提的。但是，为了澄清它的意义，重要的是现在也要阐明这个**"本己之物"**或**在我的本己性中的自我**的**实证的**特征。这一特征在前一节的最后部分只是刚刚得到暗示，让我们与更为普遍的一点联系起来考虑一下。如果我们在经验中使一个具体的对象突出地表现为某种自为的东西，如果现在就将关注的把握性目光投向它，那么，在这种素朴的把握中，它只是"经验性直观的一个不确定的对象"。在以某种特定的、最初只是从自身出发来解释对象本身的经验或某种纯粹的说明作为形式而不断进行的经验中，这个对象变成了一个确定的对象，并且还将得到进一步的确定。因为在认同的连续直观的综合中能通过与自身的等同而被给予出来的对象的基础上而又被分割开来的综合过程中，这种解释就在一系列的特殊直观中阐明了对象本身所固有的诸规定性，即**内在的**规定性。在这里，这些规定性在本源上表现为这样一些规定性，在其中，自身同一的对象就是它所是的东西，而且是**自在自为地**(an und für sich)存在于它自身中的东西，并且，在其中，它的同一存在也可以解释为特殊的本己性。这个本己本质的内容事先只是普遍地在视域中被预期到的，并且在本源上(即借助如下的意义：内在的本己本质的标志，特殊的部分，属性等等)只有通过解释才能构造出自身。

让我们来运用一下吧。如果我在先验的还原中对我这个先

验自我进行反思的话，那么，我就在感知中，也就是在把握着的感知中，把自己给予这个自我了。我也就意识到，虽然我在事先并未被把握，但我已经**被预先给予**了，已经不断自为地、原真直观地在那里了（在更广泛的意义上就是被感知到了）。然而，不管怎样，我都会成为那个带有一个尚未开启的内在本己性的无限开放之视域的自我。即使我这个本己者也是通过解释才得以展现出来的，并且是由于解释的作用才具有其本源的意义的。当经验解释的目光指向我本人，指向我在感知上、甚至是确然地被给予的我在，以及我在在原始的自我经验的连续统一的综合中保留下来的与自身的同一性时，我在本源上就得到了揭示。属于这同一个的本己本质的东西，可以被描述为它的现实的和可能的解释物（Explikat），即可以被描述为在其中我只是阐明了我自己的同一存在的解释物，也可以被描述为具有特殊性的同一东西所是的东西，即存在于它自身中的东西。

在这里，值得注意的是如下的情况：尽管我合法地谈到了自我感知，而且谈到了有关我的具体的自我，但这并不因此就已说明，当我在解释某个在感知上被给予的可见事物时，我也同样经常地在本真的特殊感知中进行这种解释了，因而我本人所获得的只是感知上的解释物，而不是别的什么解释物。然而，当我第一次对我本己本质的存在视域作出解释时，我就遇到了我的内在的时间性，同时也遇到了在某个体验之流的一种开放的无限性的形式中的我的存在，以及一切被包含在其中的我的本己性的东西，我的解释活动就属于这些本己性。由于我的内在时间性是在活生生的当下中不断递进着的，所以它只有在真正的感知中才能够发现生动的当下递进着的东西（Verlaufendes）。在可设想的最原始的方式中，它通过重新回忆揭示出了我自己的过去。因此，尽管我是不断地、更为原本地被给予出来的，尽管我能够进一步地

解释我的本己本质的东西，但这种解释在很大程度上却是在意识行为中实现的，而这些意识行为并不是对于相关的我本己本质的要素来说的感知。只有这样，我的体验之流才能够被我理解为作为同一个自我的我生活于其中的体验之流；首先，是在它的现实性上，然后显然同样是在我本己本质的潜在性上。这种体验之流的一切可能性就在于：**我能够**或者我也许能够使这些或那些体验次序继续进行下去，其中也包括：我能够向前看或向后看，我能够通过揭示活动而深入到我的时间性存在的视域之中。显然，所有这些在本己本质上都从属于我本人。

但是，无论在什么场合下，如果这种解释恰好是在原本的自我经验的基础上来阐明所经验的东西本身，并且获得了那种自身被给予性的话，在这里，自身被给予性就是那种可设想的**最原始的**自身被给予性，那么，这种解释就是原本的。在这种解释中，还涉及到了先验的自我感知(**我在**)的**确然明见性**，尽管这种明见性是处于某种先前已经讨论过的限制之中的。在绝对确然的明见性中，只有通过这种自我解释，那些普遍的结构形式才会突现出来，在其中，我作为自我而存在着，也就是说，我存在于并且只能存在于本质的普遍性之中。在某种程度上说，这种存在方式包括在了(尽管不是惟一的)某种特定的普遍的生活一般形式之中，即包括在了生活自身体验的不断的自我构造等形式之中。生活自身的体验也就是在一个普遍的时间内部的时间体验。这样一来，在这种既有其未确定的普遍性又有可规定性的普遍的、确然的先天性中，就分有了对单个的本我论材料的每一种解释，例如，作为一种确定的、虽然是不完备的明见性，它就是对自身的过去进行再回忆的明见性。这种对确然性的分有也表现在这个自身确然的形式法则上：假象有多少，(被假象遮蔽着的、歪曲着的)存在就有多少——因而存在才可以被追问、被寻

找、并在一个预先规定了的途径上被发现，尽管这种发现只是近似于它的完全确定的内容。这个完全确定的内容本身，连同它所具有的某种可以一再被认同的并在一切部分和要素方面可以确定被认同的东西的意义在内，都是一个先天有效的**观念**。

第6节　同属于本己性的全部单子的具体化的意向对象。内在的超越性和原真的世界

显然，特别重要的一点是，这种作为自我的我的本己本质性的东西不仅涉及到了体验之流的各种现实性和潜在性，而且还涉及到了各种构造系统，因而同样也涉及到了已被构造出来的诸统一体。但就后者而言，只不过还受到某种限制罢了。就是说，无论在什么场合下和在何种程度上，这个已被构造出来的统一体都是与在直接具体的单一性方式上的原本的构造不可分离的，这是因为，构造性的感知活动与被感知到的存在者一样，都从属于我的具体的自身本己性。

这不只与感性材料有关，感性材料既可以被认为是单纯的感觉材料，也可以被构造为在作为我本人所固有的我的自我的范围内的**内在时间性**；勿宁说，这也适用于一切同样是我本人所固有的习性，这些习性从一开始就在由我自身引起的行为中被构造为恒定的信念了。在这样一些信念中，我本人成了一个被如此恒定地确信的东西，而且由于这些信念，我作为一极的自我（在单纯的自我极的特殊意义上）就获得了特殊自我的规定性。但另一方面，这种情况也应当包括诸**先验的**对象，例如，**外在的**感性的诸对象，感性的显现方式的多样性的诸统一体。如果作为自我的我，这时所考虑的纯粹是在现实中原本地通过我自身所固有的感官、我自身所固有的统觉而**被构造为本身不可与这些统觉具体分离**

开的显现着的空间对象性的东西。我们马上就会看到，在这个领域中还应当包括被我们从前通过对陌生者的意义成分的排除而得到还原的全部**世界**，同时，这个世界也应当被合法地看作是作为自我本己的自我的一种实证地定义了的具体的持存。只要我们不去考虑**同感**、陌生经验的意向作用，我们就会拥有一个自然和一个身体，后者虽然把自己构造成了一个空间对象的和**超越于**体验之流的统一体，但同时又是作为可能经验之对象性的单纯多样性而得以构造出来的，在这里，这种经验纯粹是我自己的生活，而在其中被经验到的东西则丝毫不能更进一步地成为一个综合的统一体，后者是与生活及其潜在性不可分离的。

在这种方式上有一点是非常清楚的，即这个被具体认为的自我具有它自身所固有的一个大全，它通过对其确然的**我在**(ego sum)所作的一种确然解释，至少通过预先规定着的一种确然的形式的、原本的解释，就得到了揭示。在这个**原本的领域**(原本的自我解释)的内部，我们还发现了一个**超越的世界**，后者通过还原到自身所固有的东西(在目前更为流行的实证的意义上)，在意向现象的基础上发展成为一个**客观的世界**；然而，一切相应呈现为**超越**的假象、幻想、纯粹的可能性、本质的对象性，只要它们仅仅依赖于我们的本己性还原，它们就还同属于这个领域——属于我本人的本己本质性的领域，属于我在我本人之中充分具体所是的东西的领域，或者，正如我们也说过的那样，属于在我的**单子**中的某个东西的领域。

第 7 节　与原真的超越性相对的作为更高阶段上的客观世界的超越性

对我来说，这个本己的本质完全可以与别的某种东西加以

比较,或者说,我所是的这个我能够被意识为另一个我所不是的我,一个对我来说的陌生者,因此这就假定了,在这个领域中,并非一切我所固有的意识方式都属于那种我的自我意识的样式范围。因为现实的存在在本原上是由经验的和谐所构造出来的,所以,与自我经验及其和谐系统——因而与本己性中的自我阐释系统——相比,在我的本己的自身的和谐系统中一定还有其他一些经验。现在的问题是怎样去理解这样一个事实:这个自我本身不仅拥有新型的意向性,而且能够借助于一种存在的意义而一再重新形成起来,正是由于存在的意义,**自我才完全彻底地超越了它自己的本己存在**。那种对我来说,现实存在着的东西,也就是说,那种不仅能以某种方式被意指,而且在我之中和谐地证实着的东西,怎么会是与我的构造性综合的所谓交合点(Schnittpunkt)有别的东西呢?因而,作为与我的综合具体不可分的东西,难道它就是我本己的东西吗?但是,如果每一种这样的意识方式在本质上真的都具有其揭示的可能性,即具有其转变为被意指之物的充实的或者失真的经验的可能性,甚至在意识的起源中,它还要归结为这样一些关于相同的或类似的被意指之物的经验,那么,对陌生者的最不明确的、最空乏的意指的可能性也已经是成问题的了。

关于陌生者(非我)的经验这一事实也是作为对一客观世界以及在其中的诸他人(在其他的我这种形式中的非我)的经验而存在的。而且,对这些经验进行本真还原的一个重要结果,就在于它揭示了这些经验的一个意向的最深层面,在其中,一个被还原了的**世界**就作为内在的超越性而显示出来了。在对某个我所陌生的、一个对我的具体的本己自我是**外在的**(但完全不是在自然空间意义上的外在)世界的构造秩序中,它就成了最先的、**原真**的超越性(或**世界**)。它尽管没有被看作是我的潜在性的一个

无限系统的综合统一体的超越观念性，但它**仍然是作为自我的我的本己具体存在的一个确定的部分**。

现在，我们一定理解了，在更高的、根本的阶段上，那种自身特有的、在构造中属于第二层次的**客观的超越性**的意义给予(Sinngebung)是如何发生的，并且又是如何作为一种**经验**的。这里并不是去揭示在时间中经历的一种发生，而是进行一种静态的分析。这个客观世界对我来说总是已经现成地在那里了，已经是我的活生生的流逝着的客观经验的被给予性了，而且即使我不再经验它，它也会继续具有习性的有效性。因此这就涉及到，必须对这种经验本身进行考查，要意向地揭示出它的给予性方式，正如那种能够表现为经验，并且自己能够证实为有关一种可说明的自身本质的现实存在者的明见性的意义给予性方式一样。这种可说明的固有本质并不是我本己的东西，或者说，并不是作为一个组成部分而与我本己的东西相适应的，而是相反，它只有在我的本己东西中才能够获得意义并加以证实。

第 8 节　关于陌生经验的意向解释过程的预先勾画

在我的原真的世界的基础上，客观世界的存在意义可以在各个不同的阶段上加以构造。作为第一个阶段而必须被突出来的是**他人的**或者**他人一般**(Anderer überhaupt)的构造阶段，这也是从我具体的本己存在(从作为**原真自我**的我)中被排除掉的那些自我的构造阶段。与第一个阶段相一致并以此为动机，**在我的原真世界之上**就形成了**一个一般的意义阶段**。由此，我的原真的世界就显现为某个确定的**客观**世界，也就是对每个人(也包括我自己)来说的同一个世界。所以，**那个自在最初的陌生者**(即那个最初的**非我**)**就是其他的自我**。而且，这个其他的自我

在构造上也使得一个新的无限的陌生者的领域，即所有他人和我自己都被包括在其中的一个客观自然界和一般客观世界成为可能。由**纯粹的**他人（他人还不具有任何世俗的意义）中所产生出来的这种构造本质上就在于：这些为我的**他人**并不会被个别地保留下来，相反（当然是在我的本己性领域之内），一个包括我本人在内的自我-共同体（Ich-Gemeinschaft）是作为一个互依互为地存在着的自我共同体，**最终又是作为一个单子共同体**而构造出来的，而且作为这样一个单子共同体（在其群体化地构造着的意向性中），它构造出了**同一个世界**。现在，在这个世界中，所有的自我又再次呈现出来，但却是在具有**人类意义**、也就是具有作为世界客体的心理物理学的人类的意义的客观化统觉中呈现出来的。

通过这种群体化，先验的交互主体性就具有了一个交互主体的本己性领域，在其中，先验的交互主体性就交互主体地构造出了一个客观的世界，因而它作为先验的**我们**就是对这个世界来说的主体性，也是对人的世界来说的主体性，在这样一种形式中，主体性本身被客观现实化了。但是，如果在这里对交互主体的本己性领域和客观世界再加以区分，那么毕竟，对我来说，当作为自我的我把我置于由我的本己本质的源泉中构造出来的交互主体性这一基地之上时，必须认识到，这个客观世界不能再在本真的意义上**超越**这种已构造出来的交互主体性，或它的交互主体的本己本质，相反，作为**内在的**超越性则是寓于客观世界之中的。更确切地说：作为**观念**的客观世界，即作为一种交互主体的和在观念上能始终一致地实现并持续下去的经验——一种交互主体地群体化的经验——的观念相关物的客观世界，本质上正是与本身在无限敞开的观念性中构造出来的交互主体性相关的，而这种交互主体性的诸个别主体又是借助于相互协调一致

的构造系统而装配起来的。因此，**一种单子的和谐**(Harmonie)，即恰好是那种在诸单个的单子中的和谐的个别构造，因而也是在个别地进行着的发生中的一种和谐的个别构造，**本质上都属于客观世界的构造**。然而，这并不是一种单子和谐的**形而上学**的基底结构(Substruktion)，更不是说单子本身就是形而上学的发明或假定。相反，这本身就同属对在为我们而此在着的经验世界的事实中的意向存在所作的解释。这里还要注意的是，正如我们已经反复强调过的那样，我们所说的观念并不是幻想或一种**似乎**(Als ob)的模态，而是在构造中与所有客观经验一起产生出来的，它们都具有自身的合理给予性(Rechtgebung)的及其科学上能动的配置方式。

我们以上所说的只不过是关于逐级进行的意向解释的一种预览，如果我们要在惟一可设想的意义上解决先验的问题，并真正实行现象学的先验观念论，那么，我们必须使这种意向解释一步步地贯彻下去。

二、陌生经验的共现

第9节　作为"共现"(相似性统觉)的陌生经验的间接意向性

在我们完成了对原真领域的界定和说明这一在先验性上极其重要的预备阶段之后，上述关于客观世界的构造诸步骤中的第一个步骤，即关于**他人**的步骤，才造成了真正的和事实上并非无关紧要的困难。难就难在当他人尚未获得人的意义时，就要在这个意义上对陌生经验作出先验的澄清。

经验是原本的意识，而事实上，在关于一个人的经验的场合

下，我们一般都会说，这个他人本身就**活生生地**站在我们面前。另一方面，这种活生生的状态并不妨碍我们立即承认这样一个事实：在这里，真正说来，并不是这另一个自我本身，不是他的体验，不是他的显现本身，而且根本不是属于他的本己本质本身的那种东西，获得了本源的被给予性。如果是这样一种情况，如果他人的本己本质性的东西是以直接的方式可通达的话，那么，它就只是我的本己本质的一个要素，而且它本身和我自己最终将会是同一个东西。这与他人的身体情形非常类似，如果他人的身体正是那个"**躯体**"，即正是那个纯粹在我的现实的和可能的经验中自身构造的统一体——一个只是作为我的**感性**构造物而隶属于我的原真领域的统一体的话。在这里，一定存在着某种特定的**间接的意向性**，而且是从**原真世界**的那个总是不断地起奠基作用的底层流溢出来的。这个原真世界表现为一个**共在此**(Mit-da)，然而，这种共在此并不是本身在那里的东西，它永远也不可能成为一个本身在那里的东西。因此，这就涉及到一种使其共当下的东西(Mitgegenwärtig－Machens)，即一种"共现"(Appräsentation)。

这样一种共现甚至在外部经验中就已经存在了，只要我们真正所看到的一物的前面总是必然地共现着它的背面，并且以某种或多或少是确定的内容来标明它。另一方面，这又不可能是已经共同构造着原真自然的那种共现，因为属于这种共现的只是通过相应充实着的呈现(Präsentation)而加以证实的某种可能性(背面变为前面)。而这对于那种应当引进到一个其他的原本领域的共现来说，则必须是被先天地排除掉的。一个他人的共现以及**他人**的意义怎么能够在我的共现中说明其动机？而且在作为经验的事实中，这怎么就已经预示着共现(作为使其共当下地被意识到的东西)这个词？并不是任何一种当下化都能这

样做。它只有在与一种当下即一种真正的自身给予性相结合时，才能做到这一点；而且只有通过这种自身给予性，它才能被要求具有共现的特征，这类似于在依照感知的此在的一个事物的经验中说明了共此在(Mitdasein)的动机那样。

在前面我们已描述过的划分中，被归入到自我的不断自身感知的一般领域中去的那种对被原真地还原了的世界的持续不断地进行着的感知，给我们提供出了真正感知的基础。现在的问题是：我们在这方面必须特别注意什么？这种动机是怎样展开的？事实上已实现的那种共现的相当复杂的意向作用又是怎样被揭示出来的？

他人——其他的自我——这一字面上的意义可以给我们提供最初的意向作用；另一个就意味着另一个自我，而这个在此所指的自我就是我自己，它是在我的原真本己性内部构造出来的，也就是说，是作为心理物理学的统一体(作为原真的人)，作为既在我独一无二的身体中直接起支配作用，又在原真的周围世界中直接发生作用的人格的自我的唯一性中构造出来的；此外，它还是一个具体的意向生活的主体，一个既与自己又与世界相关的心理学领域的主体。所有这些，更确切地说是在经验生活中所产生的类型化中，连同那些令人信任的过程形式和组合形式，都是由我们所支配的。这是通过那些在这方面最为复杂的意向性所构造出来的。这当然是我们还不曾研究过的——这构成了一个我们还未曾触及也不可能触及的重要研究的本己层次。

现在让我们假定有另一个人进入我们的感知领域。这样，就意味着要进行一种原真的还原：即在我原真自然的感知领域内呈现出一个躯体。作为原真自然的躯体，它只是我自己的一个确定的部分(**内在的超越性**)。因为在这个自然和世界中，我的身体是惟一的躯体，它在本源上被构造为且能够被构造为一

个身体(一个功能性的器官),所以,在那里仍然被把握为身体的躯体,一定具有那种出自我的身体的某种统觉转换的意义,进而在某种方式上,这种统觉的转换也就将特殊身体状况之述谓的一种现实直接的、因而原真的显示,即一种通过自身感知的显示排除掉了。这从一开始就很清楚,只有在我的原真领域内把在那里的那个躯体与我的躯体结合起来的类似性,才能够为把前一个身体当作另一个身体的类比化把握提供动机的基础。

因此,这也许是一种特定的类同化的统觉,但由此绝不会得出一个类比的推论。统觉并不是推论,也不是思维活动。每一个统觉,当我们在其中一眼就能立义到并感知地把握到预先被给予的诸对象,如某个预先被给予的日常世界时,当我们在其中一下子就能理解到诸对象意义及其视域时,都往回意向地指明了一个原始促创。在原始促创中,某个具有类似意义的对象才首次被构造出来。即便是不为我们所知的这个世界中的事物,一般说来,在其类型方面也是可知的。我们以前已经看到过与此类似的东西,虽然并非恰好就是这里的这个事物。因此,每一种日常经验都可以把一种本源地促创出来的对象意义类比化地转递为某种新的意义,即在对对象意义的预期立义中转递为一种类似的意义。只要是预先被给予性,只要是这样一种转递,那么,这种在作为现实的进一步的经验中重新产生意义的东西就又起到了促创性的作用,从而给一种更富意义的预先被给予性奠定了基础。一个已经看见过诸多事物的小孩大概第一次就理解了一把剪刀的目的意义。从那时起,这个小孩第一眼就毫不犹豫地把剪刀看成为剪刀;然而,这当然不是在明晰的再生产和比较中,也不是在推论的进行中。但这些统觉是怎样形成的,进而又是怎样通过它们的意义和意义视域而意向地往回指明自己的发生的方式,却是极其不同的。这些统觉的阶段形态都是与

对象意义的阶段形态相对应的。最后，我们总是往回把这些统觉彻底地区分为这样两类：一类按照它们的发生纯粹属于原真的领域；另一类则是伴随着**另一个自我**的意义而呈现出来的，并且在这种意义上，由于一个更高阶段上的发生，它们又都建立起了新的意义。

第10节 “结对”作为以联想方式构造着的陌生经验之组成部分

假如我们现在应当表明的是那种类比化的立义的本己性的东西，通过立义，在我的原真领域内作为与我自己的身体-躯体相类似的一个躯体，总是被立义为一个身体，那么，我们首先就会碰到这样一种情况：在这里，原创性的原本之物（Original）始终都是活生生的当下，因而这种原始促创本身始终都处于活生生地发生着作用的过程之中。其次，是指我们已经在其必然性中所获知的那种特性，即借助上述那种类比化而被共现的东西从来就不可能真正地成为在场（Präsenz），因而也从来不可能成为本真的感知。与第一种特性紧密相联的是，自我与另一个自我总是必然地在本源的**结对**（Paarung）中被给予出来。

结对，即作为一对进而作为一组、作为多数而组态出现的东西，是先验的（相应的意向心理学的）领域的一种普遍现象；而且，应该马上补充一点，在某种程度上可以说，任何一个结对都是现实的，它可以在某种程度上扩展为一种值得注意的、保持在活生生的现实中的关于类比化的立义的原始促创。我们可以把这种类比化立义强调为陌生经验的首要特征，但它并不因此就构成为陌生经验惟一特有的东西。

首先，让我们从根本上来阐明结对（或多数的形成）的本质

性质。结对就是那种我们称之为与**认同**的被动综合相对立的**联想**的被动综合的一种原始形式。在一种结对的联想中，其特征就在于：在最初的情况下，两个材料都是在某个意识统一体中被突出地、直观地给予出来的，并且，在这种意识的基础上，它们在本质上都已经处于纯粹的被动性之中了，因而不管它们是否被注意到，这都是一样的，即作为不同的显现者，它们在现象学上就建立起了相似性的一个统一体，因此也恰好总是作为一对而得以构造出来的。如果这样的材料不止两个，那么，被构造出来的就会是奠基于诸单个结对之中的一组现象统一体或一种多数。通过更精确的分析，我们就会发现本质上现成的一种意向的重叠（Übergreifen），一旦诸结对的东西已经被同时并且突出地意识到，那么，这种意向的重叠在发生学上（而且在本质上）便立即会呈现出来；更进一步说，我们就会发现一种生动的相互的自身唤醒（Sich-wecken），一种按照对象的意义而相互递推着的自身叠合（Sich-Überdecken）。这种相合（Deckung）既可以是全部的也可以是部分的；每一次它都有其不同的程度，都带有对**等同**（Gleichheit）的模棱两可。作为相合的结果，就是在已结对的东西中实现了意义的转递，也就是说，实现了对依其他东西的意义而定的一种意义的统觉，只要在被经验到的东西中所实现出来的意义要素没有在关于**其他东西**的意识中取消这种转递。

如果一个他人在我的感知领域中出现，那么，在我们特别提到的关于另一个自我的联想和统觉的情况下，通过这个自我首先就会实现一种结对。作为原真的心理物理学的自我的我，总是被突现在我的原真感知领域之中，不管我是否注意到我自己，也不管我是否专注于某种主动性。尤其是，我身体的躯体总是在那里并被感性地突现出来，除此之外，它也同样会在原真的本源性中被赋予身体状态以特殊意义。如果现在在我原

真领域内实现出了一个与我的躯体相类似的躯体，就是说，一个必须是以与我的躯体达到了现象上的结对这样一种方式而被获得的躯体，那么，现在看来马上就清楚了，在意义的递推(Sinnesüberschiebung)中，它一定会从我的身体中立即获得一个身体的意义。但是，这种统觉真的是如此显而易见的吗？一种由转递而来的素朴的统觉会像任何其他一种统觉那样吗？是什么造成了这个属于他人身体而不属于第二个本己身体的身体？显然，在这里，我们要考虑到那种曾被表明为有问题的统觉的第二个根本特征的东西，即从所获得的特殊的身体状态的意义那里，根本不会有什么东西能够在我的原真领域内原本地实现出来。

第11节 作为一种带有其特有证实样式之经验的共现

但是现在，我们产生了一个难于理解的问题：这样一种统觉是如何可能的？勿宁说，它不是更有可能马上被扬弃吗？这怎么会至于像事实告诉我们的那样，在存在的有效性中被递推出来的那种意义可以被认为是在一个躯体那里存在着的**心理学的**规定的内容，而这些心理学的规定在(仅供支配的)原真范围的原本性领域中却永远不可能表明它们自己就是这些规定本身？

让我们更进一步地看一下意向的情形吧。那种可以给出他人的原本不可通达的东西的共现，是与一种原本的(作为我本己地被给予了的自然之一部分的**他人的**躯体)呈现交织在一起的。但是，在这种交织中，陌生的身体躯体和起支配作用的他人的那个我都是以一种统一的超越性的经验方式被给予出来的。每一种经验都针对着进一步的、充实地证实着共现视域的诸经验，这

些经验包含了那种一致的进一步经验的可潜在地加以证实的综合，而且是以非直观的预期形式包含这些综合的。至于陌生的经验，很清楚，**只有通过综合一致地进行的那些新的共现**，并且只有通过这样一种方式，即这些共现把它们自己的存在有效性归因于它们与那些不断地属于它们的但又是变化着的本己呈现在动机上的关联，它才能使自己充实地证实着的进程实现出来。

作为对这一附属说明的一条提示性的线索，以下这个说法足够了：那个被经验到的陌生的身体，不断表明自己实际上只是处于它的变化着的但又始终协调一致的**举止**（Gebaren）中的一个身体，这样一种举止既有它的物理的一面，又共现地表明了心理的东西，心理的东西现在必须在原本的经验中充分地表现出来。因此，这个身体总是处于举止的不断变化之中。它可以被经验为一个假象-身体（Schein-Leib），如果与此正好不相符合的话。

在这样一种原本不可通达的东西的可证实的可通达性方式中就建立起了存在着的**陌生者**的特征。凡是可以原本地呈现和证明的东西，都是我自身的东西，或者说，都是属于作为本己的我自身的东西。由此，凡是在原真不可充实的经验、即不能原本地自身给予但却能前后一致地证实着那被指明的东西（Indiziertes）的经验的奠基方式中被经验到的东西，都是**陌生者**。因此，它只能被设想为本己东西的一个类似物。借助于它自己的作为我最初客观化的自我即我原真的**世界**的**意向变样**的意义构造，这个陌生者必然表现为一个在现象学上作为我自身**变样**的他人（通过现在必然出现的和有对比的结对，这个我自身在它那方面就获得了**我的**这种特征）。很清楚，在这种类比化的变样中，所有那些属于这个首先是作为**它的**原真世界，然后才是作为完全具体的自我的这样一个我的具体的东西，就都被共现出来

了，换言之，这就在我的单子中共现地构造出了另一个单子。

相类似的情形是——为了引入一种有教益的比较——在我的本己性中，而且是在其活生生的当下领域中，我的过去只有通过回忆才会被给予，并在回忆中被描述为我的过去，一个过去的当下，即一种意向的变样。这样一来，对作为变样的这同一个过去的经验证实，就必然是在重新回忆的一致性综合中实现出来的；只有这样，过去自身才可以证实为是这样一种过去。因此，正如我回忆中的过去是作为一种当下的变样而超越了我活生生的当下一样，与此相类似，那种被共现的陌生的存在也超越了本己的存在（在原真本己东西这一现在纯粹的而又最为根本的意义上的存在）。在这两种情况下，这种变样都处于作为意义要素的意义本身之中，并成为构造着它的意向性的一个相关项。所以，正如在我活生生的当下中，在内感知的领域中，我的过去可以借助那些在这一当下中呈现出来的一致性回忆而被构造出来一样，它也可以在我的原真领域中，通过在其中呈现出来的、由原真领域的内容所促成的作为陌生自我的我的自我中的共现被构造出来，因而也可以在一种新型的、把某种新的变样作为相关项的当下化中被构造出来。当然，只要我在我的本己领域内观察到这些当下化，那么，那个附属的中心化的自我就是一个同一的自我本身。但是，只要它还保持着它的必然同属于被共现的具体视域，只要它还是一个被共现的自我，只要它还不是我自己，而是我的一个变样者即另一个自我，那么，它就属于一切陌生者。

一种关于陌生经验的意向对象的关联性的真正充分的解释至今还没有达到那已被证明了的东西，这些关联性对于完全澄清陌生经验的构造作用以及它通过构造性联想而具有的作用来说是绝对必要的。为了达到这一点，我们从已获得的认识出发使客观世界的某种先验构造的可能性和作用范围能够变得明

见,从而使先验现象学的观念论能够变得一目了然,我们有必要再作一点补充。

第12节 原真领域的潜在性及其在对他人的统觉中的构造功能

当我的躯体的身体往回关涉到它自己时,它就具有了它自己的那个处于中心的**在这里**的被给予性方式;每一个另外的躯体,即**他人**的躯体,则都具有**在那里**的样式。这个在那里的方位可以通过我的动觉而得到自由的改变。因此,在我的原真领域内,一个空间的自然就是在这种方位的变化中构造出来的,而且是在与我的作为感知地发生着作用的身体状态的意向相关性中构造出来的。现在,我的躯体的身体得到了立义,并且也可以被立义为一个像每一个其他的在空间中存在着的自然躯体那样,以及像每一个其他的运动的自然躯体那样的自然躯体。这个事实显然与下述说法中所表达的那种可能性有关:我能够通过我的动觉的自由变换,尤其是通过来回走动的变换来改变我的位置,以至于我仿佛可以使每一个在那里都变换为一个在这里,这就是说,我仿佛可以用身体占有每一个空间场所。这就意味着,从那里出发去感知时,我将会看到同样的东西,只不过是以相应别的显现方式罢了,就像这些显现方式都属于那个本身在那里的存在(Selbst – dort – sein)那样。或者说,在构造中属于每一个东西的,不仅是关于我此刻**从这里出发**的显现系统,而且也是与那种把我放置到那里去的位置变化完全确定地相符合的显现系统。并且,对于每一个在那里的东西而言都是如此。

这些本身作为在联想上得到描述的关联性,或者勿宁说,这些关于我的自然的原本构造的互属性,对于澄清陌生经验的联

想作用来说，难道在本质上就不成为问题了吗？我毕竟没有把他人简单地统觉为我自己的复制品，因而没有借助于我的或一个同样的原本领域，其中也没有借助于那种从我这里出发我所固有的空间显现方式，相反，严格说来，我借助于这样一种显现方式，即：如果我走到那里并在那里的话，我将会具有相同的空间显现方式本身。此外，这个他人也可以被共现地统觉为一个原真世界或一个单子的**自我**，在原真的世界或单子中，他人的身体就以绝对在这里的样式，恰好在本源上被构造和经验为它的支配作用的中心。因此，在这种共现中，这个在**我的**单子领域中呈现出来的处于**在那里**的样式中的躯体，即被统觉为陌生者的身体躯体或另一个自我的身体的躯体，就指明了处于**在这里**的样式中的**同一个**躯体，亦即指明了他人在**他的**单子领域中所经验到的那个躯体。但具体地说，这要借助于整个构造的意向性，而这种意向性在它之中就造成了被给予性的方式。

第13节　关于陌生经验的共现之意义的说明

显然，刚才所揭示出来的也指明了那种构造**他人**样式的联想的过程。这种联想并不是直接的。属于我原真周围世界的这个躯体（即后来的那个他人的躯体），对于我来说就是处于在那里的样式中的一个躯体。它的显现方式本身并不是在直接的联想中与我的身体每一次都现实地（以在这里的样式）具有的那种显现方式相结对，相反，它却再现地唤起了另一种直接相似的、属于作为空间中的躯体的我的身体的构造系统的显现。这种显现可以使人回忆起“**如果我在那里的话**”，我的躯体看上去的那个样子。在这里也一样，尽管这种唤起并没有成为一种回忆的直观，但却实现了结对。进入到结对中去的不仅有最先被唤起

的我的躯体的显现方式，而且还有那个作为许多其他的这样或那样地所熟悉的显现方式的综合统一体的躯体本身。这样一来，类比化的统觉就可能被建立起来，通过这种类比化的统觉，在那里的外部躯体就从我本己的躯体那里类似地获得了身体这一意义；进而就获得了类似于我原真世界的另一个**世界**的身体这一意义。因此，这种以及每一种联想地生成着的统觉的一般样式都可以这样来描述：借助于为统觉奠基的那些材料的联想性相合就实现了一个更高阶段的联想。如果这一个材料是一个意向对象——一个关于被联想地唤起的多样性显现系统的标志，在这些显现中该标志将指明自身——的一种显现方式，那么，另一个材料同样会被补充到**关于**某种东西的显现、也就是一个类似对象的显现上来。但这并不是这样一种情况，仿佛这种**叠加**给该对象的统一性和多样性只是通过另一种统一性和多样性的显现方式，才补充给了这个类似的对象似的；勿宁说，那被类似把握到的对象，或者说，它的被指明了的显现系统恰好与那种一同唤起这整个系统的类似显现相符合。同时，每一种通过联想结对而形成的远距离叠加又都是一种融合，在其中，只要它不涉及那些不相容的东西（Unverträglichkeiten），它就是一种系统的意义与另一种系统的意义的类比化、等同化。

如果我们现在回到我们所讨论的另一个自我的统觉，那么，现在不言而喻的是：凡是在此由那个在那里的**躯体**方面所共现出来的东西，在我原真的**周围世界**中就都不是我心理的东西，也根本不是来自我本己性领域中的什么东西。就身体而言我在这里存在着，并且是围绕着我而定位的原真**世界**的一个中心。因此，作为单子的我的整个原真本己性就具有了在这里的内容，而并不具有通过可设置进来的某种“**我能够和我正在做**”而发生变化的任何一个在那里的内容，因而也不具有那种确定在那里的

内容。这两种情况是相互排除的，它们不可能同时存在。但是，由于在那里的陌生的躯体是与在这里的我的躯体一起进入结对联想，而且，因为它是在感知中被给予的，并成为了一种共现的核心，即一个共此在着的自我之经验的核心，所以，这个共此在着的自我必须按照联想的整个意义给予过程而被必然地共现为处于在那里的样式中的现在共同此在的自我（**正像如果我在那里的话**）。然而，我自己的自我，那个在不断的自我感知中被给予的自我，现在实际上却具有了它的在这里的内容。因此，这就把一个自我共现为另一个自我。那种在共实存（Koexistenz）中原真不相容的东西之所以成为相容的，是因为我原真的自我通过一种共现的统觉而构造出了那个对它而言的另一个自我。这种共现的统觉按照其特性从未要求和允许通过呈现来充实。

同样不难理解的是这样一种方式，即这样一种陌生的共现如何在不断起作用的联想中总是提供着新的共现内容，从而使另一个自我的变化着的内容获得某种确定的认识；另一方面，通过与不断呈现的结合，以及通过预期地指向这种呈现的联想要求，一种前后一致的证实是如何成为了可能的。显然，形成最初确定的内容的一定是对他人的身体状态以及他特有的身体行为的理解，如对起触摸或推拽作用的手、起行走作用的脚、起观看作用的眼等各肢体的理解。在这种情况下，自我最初只能被规定为在身体上这样起支配作用，并以已知的方式不断证实自身，只要对我来说原真明显的感觉过程的整个外观形式始终不断地与来自本己身体支配中的已知类型的感觉过程相一致。更进一步说，同样可以理解的是，这也可以在对**更高心理领域**的特定内容的同感中获得。这些特定的内容也可以在身体中，以及在身体状态的外部世界的行为中，如在作为喜怒哀乐的外在行为中标明出来——这些行为也完全可以理解为是类似情况下的来自我自己的行为。这

样一来，那些更高层次的心理事件，正如它们是多种多样的并已被知晓的那样，又具有了它们自己的综合关联性及其过程形式的外观，对于我来说，它们的相互关联及其过程形式都可以通过关于我自己的、在其大致的类型区分中被我经验性地熟知的生活外观的联想线索来加以理解。在这里，即使是对他人的每一次成功的理解，也都能够作为新的联想和新的理解可能性而得以敞开；正如反过来说，每一个结对的联想都是互相的，所以，那种本己的心灵都要按照相似性和不同性来揭示出那种本己的心灵生活，并通过新的突现而使之在那些新的联想方面富有成效。

第14节　单子的群体化以及客观性的最初形式：交互主体的自然

然而，更为重要的是要澄清在不同阶段上继续构造着的那个共同体，这个共同体可以通过陌生经验而立即在我——一个原真心理物理学的、在我原真身体中并借助于它起支配作用的自我——与被共现地经验到的他人之间产生，进而更具体、更彻底地看，它也可以在我的单子自我与他人的单子自我之间产生。以共同体的形式**最先**构造的东西和**所有其他交互主体的共同性质的东西的基础**，都是自然的共同的东西，即都是与陌生的身体和在与我本己的心理物理学自我相结对时的陌生的心理物理学自我的那个自然相一致的东西。因为陌生的主体性是通过在我的主体性的独特的本己本质性内部的共现而伴随着另一种本己本质的主体性的意义和有效性一起生成起来的，所以，人们也许在此第一眼就看出了一个玄奥的问题：群体化，即使是最初的群体化，究竟应当如何在一个共同体世界的形式中实现出来。作为在我原真领域中显现的陌生的身体，首先就是在我的原真自

然中的一个躯体，它是我的综合统一体，因而也是与作为我的本己本质的一个确定部分的我自己不可分离的。如果该躯体共现地发生作用，那么，与其相一致，那个他人便被我意识到了，而且首先是借助于他自己的身体而被我意识到的，是作为对他的身体而言在其**绝对在这里**的显现方式中被给予出来的。但是，我却能够一般地来谈论既在我的原真领域中以在那里的样式显现，又在他人的原真领域中对他而言以在这里的样式显现的**同一个**躯体，这是如何发生的呢？这两个原真的领域——我原真的领域对于作为自我的我来说正是那个原真的领域，而他人原真的领域对于我来说却是一个共现的领域——难道不会被我实际上不可逾越的一道鸿沟所隔开吗？因为这的确意味着，我获得了一个原真的而不是关于他人的共现性的经验。如果我们让自己停留在事实上的、因而随时都能实现出来的陌生经验上，那么，我们就会发现，实际上感性地被看到的那个躯体直接就是作为一个他人的躯体而不单纯是作为对这个他人的一个指示(Anzeige)而被经验到的；这个事实难道不是一个谜吗？

对我原本领域的这个躯体和确实在其他自我中完全隔离地构造起来的那个躯体(在此它又被称为可认同的他人的同一个身体)的认同是怎么发生的呢？它究竟如何可能发生？然而，只有当这两个原本领域已经被区分开时——这种区分已经预设了陌生经验正在发生着它的作用——这个谜才可能出现。因为在这里以时间上在先的自我经验为基础的这种经验的时间上的发生是不容置疑的，所以，显然只有对陌生经验中可实际证实的意向性作出某种确切的解释，并指出在其中本质地暗含着的动机，我们才能解开这个谜。我们已经说过，共现本身是以呈现的一个核心为前提的。它是通过联想而与这种呈现，与这种本真的感知结合在一起的当下化，但这样一种当下化又是在共感知

(Mitwahrnehmung)的独特作用中与本真的感知融合在一起的。换言之,这二者是如此地融合,以至于它们都处于一种感知的共同作用之中,这个感知在自身中既是呈现的同时也是共现的,但却为全部对象建立了那种它自身此在的意识。因此,在这样一种呈现共现的感知并以本身在那里的样式而呈现的对象中,我们必须从意向对象方面区分出从对象那里被本真地感知到的东西和在感知中并未被本真地感知到而又恰好共此在的其余部分。所以,这一类型的每一个感知都是超越性的,它所设定出的东西要比自身在那里的东西,比它每一次实际呈现的东西更丰富些。每一个随意的外感知,如对一座房子(前面—背面)的感知,都属于这样一种情况;但是,如果我们只是在一种更广泛的意义上理解呈现,那么,归根到底,每一种感知,甚至每一种明见性都是按照一种最一般的特征来加以描述的。

如果我们把这种一般的认识运用于陌生感知的场合,那么,即使在这种感知中也要注意到,它之所以能够共现出来,只是因为它可以呈现,即共现甚至在这种陌生感知中也只有在那种伴随着呈现的共同作用中才能够存在。但这意味着,这个陌生感知所呈现的东西,从一开始就必须属于在此被共现的那同一个对象的统一体。换言之:这既不会是也不可能是如下这样一种情况,即我原真领域的躯体,那个向我指明其他自我(由此指明整个其他原真领域或另一个具体的自我)的躯体,从而可以共现出它的此在和共此在,而又无须使这个原真的躯体获得与属于另一个自我的躯体相同的意义,从而根据整个联想-共现的作用去获得陌生身体而且首先是陌生身体的躯体本身的意义。因此,我原真领域中的那个在那里的躯体,似乎仍没有与他人躯体的身体分离开,仿佛它就是某种如同对它的类似物的信号(在一种显然不可想象的动机中)一样的东西似的,进而,在联想和共

现的扩展中似乎还保留着我原真的自然和他人共现的自然，所以我具体的自我和其他的自我仍然是相分离的似的。勿宁说，属于我的领域的那个在那里的自然躯体，正是通过与我躯体的身体和其中心理物理学起支配作用的自我的结对联想，才在我原真地构造起来的自然中共现出了其他的自我。在这一过程中，它首先共现了它在这个在那里的躯体中的支配作用，同时又间接地共现了它在感知地对它显现的**自然**——属于这个在那里的躯体的那个自然，即我原真的自然——中的支配作用。这是同一个自然，只不过是处在"**就像假如我处在陌生的身体躯体所在的那里一样**"这样一种显现方式中的同一个自然罢了。这个躯体也是同一个躯体，作为中心的躯体，它既作为在那里的躯体给予我，又作为在这里的躯体给予他人。并且，"我的"整个自然都是如同他人的自然那样的同一个自然，而在我的原真领域中，它则是作为我的多种多样的被给予性方式的同一个统一体——作为环绕着我的身体（即在绝对在那里中的零位躯体）而变换着方位的同一个统一体，作为甚至更丰富的多种多样的同一个统一体——而被构造出来的。这些多样性作为各种不同意义的变换的显现方式、作为可变换的透视面，都属于每一个在这里或在那里的个别方位，都属于我的以完全独特的方式而与绝对在这里的东西相结合的身体。所有这些对我来说都具有本己东西的原本性，具有通过对我自己的原本性本身所做的源初解释而直接可通达的东西的原本性。在他人的共现中，综合的系统就是伴随着所有它们自己的显现方式，伴随着所有可能的感知及其意向对象的内容同一个共现；只是现实的感知和在其中实现了的被给予性方式，甚而部分地由此而被现实感知到的对象，并不是同一个。相反，这些被感知到的对象恰好正是那些在那里中能够感知到的对象，正如它们是来自在那里的东西那样。与此

相似，这也适用于所有本己的和陌生的东西，即使当本源的解释不再停留在感知中时也是如此。并不是我先拥有了一个带有第二"自然"和在这个自然中的第二身体躯体（他人的躯体本身）已被共现出来的第二原本领域，然后才去追问：我如何做到把这二者立义为同一个客观自然的显现方式。相反，通过共现本身和作为共现必然伴随有就共现而言共同起作用的呈现的那种统一（一般说来，借助这种共现，一个他人和随后他的具体的自我，就为我在那里了），就必然已经产生了关于我的原真自然和已当下化了的他人的原真自然的同一性意义。因此完全不错，这就叫做陌生经验，进而又叫做客观世界的感知，叫做对他人像我一样去看看同一个东西的感知等等，尽管这个感知只发生在我的本己领域内。但这恰好没有排除这样一个事实，即这种感知的意向性是对我的本己性的超越，因而我的自我在自身中也就构造出另一个自我，而且是作为存在着的另一个自我来构造的。我实际上所看到的东西既不是一个符号（Zeichen），也不是一个单纯的类似物，即某种自然意义上的一个摹本（Abbild），而是一个他人；并且，由此在真正的原本性中所把握到的东西，在那里的这个躯体状态（甚至只是这一个躯体状态表面的某一个方面），就是他人本身的躯体，只是正好从我的位置上和从这个方面被看见，而且只是按照陌生经验的意义构造的一个原则上对我来说不可原本通达的心灵的躯体身体。这二者都处在一种心理物理学的实在性的统一体中。

但另一方面，在他人——从现在起就像我自己那样在现时客观世界中存在着的那个他人——的这种感知的意向本质中，就意味着，作为感知者的我能够发现在我的原真领域和只是他人当下化了的原真领域之间的区别，因而能够在它们的本己性中探寻意向对象的双重性，并能够对联想意向性的相互关联作

出解释。作为客观自然的经验现象，在原真已构造起来的层次之上，还具有一个由陌生经验共现出来的第二层次，而且它首先涉及到了陌生的身体躯体，在某种程度上也可以说，它就是一个最初自在的客体，就像一个陌生的人在构造中就是一个最初自在的人那样。对于客观性的这些原始现象来说，实际情况我们已经很清楚：如果我把陌生经验遮蔽起来，那么，我就具有了最基本的、只是在我原真领域内的陌生躯体之单层的、呈现的构造；如果我接受这个陌生经验，那么，我就在共现中、在与呈现层的综合相合中具有了这同一个身体，就如同它本身被给予了一个他人一样，进而我就具有了那些对他人而言存在的可能的被给予性方式。

正如我们易于理解的那样，**每一个**由我在最底层所经验到的以及可经验到的自然客体，都由此而获得了一个共现的（尽管绝不是明晰地直观地生成着）层次，在原真的原本性给予我的这个共现层的综合的同一性统一中，它也获得了在他人的可能的被给予性方式中的同一个自然客体。对于重新构造起来的更高阶段上的具体客观世界的现世之物来说，如对总是作为人类世界和文化世界而为我们在那里存在着客观世界来说，这种情况在经过一些必要的修正之后还将重复出现。

在此必须注意的是，在已获得的陌生统觉的意义上，这也包含着：他人的世界，作为世界的显现系统，必须被直截了当地经验为是与我的显现系统一样的，而我的显现系统本身就含有某种显现系统的同一性。我们现在也许知道，存在着某种像瞎子、聋子和诸如此类**非常态**（Abnormalität）那样的事情，因而我们也知道，诸显现系统绝不会总是绝对同一的，整个构造层（尽管不是所有的构造层）也可以有所差异。但是，这种非常态最初却必须把自己当作这样一种非常态的东西本身来构造，而且这只有

在一种自身在先的常态(Normalität)的基础上才是可能的。这就又指出了一些新的任务,即必须在更高的阶段上对客观世界的构造性起源作出现象学的分析。这个客观的世界,也就是那个为我们此在的并且只有从本己的意义源泉出发才此在的世界,在另外的方式上,它对我们则不可能具有什么意义和此在。一旦我们通过经验生活在前后一贯的一致性——也许是经过修正才能一再产生出来的一致性——中的展开而成功地获得的统觉构造得到了一致的证实,那么,凭借这种一致的证实,这个世界就具有了此在。现在,我们也可以借助诸统觉的重组,通过区分常态和作为常态意向变样的非常态,或通过在这些非常态的变化中的新的统一体的构造,来获得这种一致性。

在有关这些非常态的问题中,也应当包括动物性及其**更高级和更低级**的动物的层级序列问题。从构造上说,与动物相比,人则是常态,就像我自己在构造上是对所有人而言的一个原始规范(Urnorm)一样;对于我来说,动物在本质上是作为我的人性的非常态**变体**而被构造出来的,进而即便是在动物那里,也可以再区分出常态和非常态。这个问题总是一再地涉及到在意义结构本身中就作为自身证明着的东西的那些意向变样。虽然所有这些还需要一种更深入透彻的现象学解释,但就我们的目的而言,这个一般性的解释在这里就足够了。

由此可见,在作出了这些澄清之后,诸如我怎么能够在我之中构造出另一个我,或更彻底地说,我怎么能够在我的单子中构造出另一个单子,以及我怎么能够把在我之中构造出来的东西恰好经验为他人的东西;同时,确实与此不可分的还有,我怎么能够对在我之中构造出来的自然与由他人构造出来的自然作出认同(或者以必要的确切性说:我怎么能够把在我之中构造出来的自然同时又构造为由他人构造出来的自然),所有这些问题就

不再是个谜了。这种综合的认同并不比任何别的认同，因而也不比任何保持在我自己的原本领域中的认同更神秘。一般说来，借助于后面这些认同，对象统一体就通过当下化的中介为我而获得了意义和存在。让我们来考虑一下如下富有教益的例子，同时也让我们用它来强调一下进一步的思考，即对自身通过当下化的媒介而进行构造的联结的思考。对我来说，一种固有的体验如何才能获得那种关于在其同一的时间形态和时间内容中存在的一个存在性体验的意义和有效性？原本的东西虽然过去了，但在反复的当下化中，我又返回到它，并且具有明见性的是：**我总是能够一再如此**。然而，这些反复的当下化本身显然是一种前后相继，它们是彼此分离的。但这并不妨碍一种认同的综合把它们联结在**同一个**明见的意识中，其中这也包括了同一个一次性的时间形态，并且被同一个内容所充实。因此，在此也像在别的任何地方一样，**同一个**就意味着是分离的诸体验的同一个意向对象，因而对于这些体验来说它只是作为非实际的内在之物。

另一种本身更加重要的情况，是关于在确切意义上的观念对象，如所有逻辑上的观念对象的构造。在一个活生生的、多元的思维活动中，我生产出一个构成物，一个定理，一个数字的构成物。另一次，当我重新回忆起早先的生产活动时，我就再次重复这一活动。于是，一种认同的综合马上就在本质上呈现出来了；并且，随着每一个在随意性的意识中可能实行的重复，一种新的认同综合也会马上在本质上呈现出来：它同一地是这同一个命题，同一地是这同一个数字的构成物，只不过是被反复地生产而已，或者说，凡是同一个东西，都会反复地获得明见性。因此在这里，这种综合（通过回忆的当下化这一媒介）在我的总是已经构造出来的体验之流内部，从活生生的当下延伸到了我每

次所分有的过去，并由此在这两者之间产生出了某种联结。此外，关于特殊意义上所谓观念对象的这个本身最富有意义的先验问题，也就由此而被解决了。这些观念对象的超时性（Überzeitlichkeit）就表明为全时性（Allzeitlichkeit），即在任何时间位置上的某种随意的可生产性和可重复性的相关项。这样一来，很显然，在构造出客观的世界连同它的客观时间和它的作为可能思维主体的客观人类之后，这也就转向了使它们自身客观化的观念构造物及其客观的全时性，在这种情况下，与作为时空上的个体化的东西的客观实在性相对应的东西就成了可理解的。

如果我们现在再转回到我们的陌生经验场合，那么这种陌生经验在其复杂的建构中就完成了一个相似的、以当下化为媒介的联结，即一个在具体自我的持续不断的活生生的生活中不断进步着的自身经验（作为纯粹被动的原本的自身显现）、因而又是自我的原真领域，与在其中当下化了的陌生领域之间的联结。这一联结是通过对原真地被给予的陌生的身体躯体以及只是在其他显现方式中才被共现出来的这同一个身体躯体的认同综合，并且由此扩展开来，它又是通过对既是原真地（在纯粹感性的原本性中）、同时又是共现地被给予并被证实的这同一个自然的认同综合来完成的。借此，我的自我（以及我的具体自我一般）和陌生自我的共存，我的意向生活和他的意向生活的共存，我的**实在性**和他的**实在性**的共存，简言之，一种共同的时间形式就原始地建立起来了。这时，每一种原真的时间性都从自身那里获得了客观时间性的单个主体的原本显现方式的单纯的意义。人们在这里将会看到，构造性地相互关联的诸单子的时间共同体是怎样地不可分离，因为它在本质上是与一个世界和世界时间的构造相互关联着的。

三、关于交互主体性的更高阶段的构造

第15节　交互单子论的共同体的更高阶段的构造

因此，通过这种方式，在我这个对我而言的原真的单子和在我之中作为陌生的、进而作为自为地存在着、但又只能向我共现地表明是被构造起来的单子之间的群体化的最初最低级的阶段便得以澄清了。他人在我之中被构造为他人，这是唯一可设想的方式，就像他人可以作为存在着的和如此存在着的而为我所具有的意义和有效性那样；但这样一来，如果他人是从一种不断得到证实的根源中获得这种意义和有效性的话，那么，正如我必须要说的那样，他人就恰好只带有他们在其中得以构造出来的意义：即单子，他人为他们自己存在着，恰如我为我自己存在着一样；但这样一来，他人也存在于共同体中，因此（我再一次强调一下先前已使用过的那种表述），也存在于与作为具体自我、作为单子的我的联结中。尽管他人实际上是与我的单子相分离的，只要任何实际的联结都不从他人的体验中过渡到我的体验，因此一般说来，都不从他人的本己本质的东西中过渡到我的本己本质的东西。与此相应的的确是一种实在的分离，这种现世的分离，即我的心理物理学的此在与他人的此在的分离，由于客观身体的空间状态，其本身就表现为空间上的分离。另一方面，这个本源的共同体并不是一个虚无。如果每一个单子都实际地是一个绝对孤立的统一体，那么，他人向我的原本性作非实在的意向延伸（Hineinreichen），在某种进入梦中的存在、某种按照单纯幻想的方式可想象到的存在的意义上，就不是非实在的。存

在者与存在者共在于一个意向的共同体中。这是一种在原则上特有的联结，一个现实的共同体，并且恰好是那个使一个世界、一个人和物的世界的存在先验地成为可能的共同体。

在对群体化的第一阶段，以及几乎是同样有效的，在对来自原真世界的一个客观世界的最先构造作出充分澄清之后，更高的那些阶段相对就没那么困难了。所以，不管在与这些阶段的关系上为了一种全面解释的目的而对自身的划分这样一个问题进行广泛的研究是多么有必要，但在这里，这个粗略的、在已奠定好的基础上不难理解的基本描述，对我们来说已经足够了。从我出发，在构造性上对于原始的单子而言，我就获得了对我来说的其他单子，或者说，我就获得了作为心理物理学主体的他人。这就意味着，我所获得的并不单纯是在身体上与我对峙的、通过联想的结对而又回溯到我心理物理学的此在的他人；的确，这个此在一般说来，在可理解的方式中，甚至在现阶段的群体化的世界中，由于这个世界的被必然地定位了的被给予性方式，就是一个**中心项**(Zentralglied)。与此相反，在一个人类共同体的意义上，以及在那个即使是单个的，但其本身也具有一个共同体成员的意义(某种可以转递为动物的社会性的东西)的**人的意义**上，则包含有一种彼此互为的相互存在，而这种彼此互为的存在又造成了我的此在和所有他人的此在与自身的一种客观化的等同：因此，我和每一个人都可以作为他人中的一个人。如果我通过把自己理解为他人而更深入地切入到他的本己性视域中去，那么，我马上就会遇到这样的事实，即：正如他人的躯体身体存在于我的感知领域中一样，我的身体也存在于他人的感知领域中；而且一般地说，他人立即会把我经验为他的他人，就像我把他经验为我的他人那样。与此相类似，那些更多的人也会被相互地经验为他人；更进一步地说，我不仅能够把每一次的他人经

验为他人，而且能够把他人经验为他本人又是与他自己的他人相关的，同时，在某种可重复地加以设想的中介中，他也许还是与我本人有关的。甚至也很清楚的是，人们只有作为不仅在现实中，而且在可能性中并按照自己的意愿的他人，并且又作为与他人相遇的他人，才成为了可统觉的。这样一来，无限开放的自然本身就变成了这样一个自然，即使在其开放的多样性中，它也包括那些还未被认识的、分散在无限空间中的以及作为可能的交互共同体之主体的人（更普遍地说，也包括各种动物）。当然，在先验的具体性中，与这个共同体相一致的是一个相应的开放的单子共同体，我们把这种单子共同体称之为先验的交互主体性。我们几乎无须说，这个单子共同体纯粹是在我这个正在沉思着的自我中，纯粹是从我的意向性的根源中被构造为对我存在着的，但它又被构造这样一个共同体，它在每一个（在**他人**的变样中）被构造为这同一的共同体中，只是以其他主体的显现方式被构造出来，而且被构造为在其自身中必然负有这同一个客观世界。显然，在那个在我之中（相似地也在每一个我可想象的单子共同体中）先验地构造出来的世界的本质中，包括了这样的事实：它本质上必然也是一个人的世界；在每一单个的人中，它是通过诸意向体验或意向性的诸潜在系统——就它们作为**心灵生活**而言已经被构造为现世地存在着——而或多或少完美地在内在心灵方面被构造出来的。对客观世界的心灵构造可理解为：例如，我的现实的和可能的世界经验，我本人作为人而经验着的自我的世界经验。这种经验或多或少是完美的，它至少已经具有其开放的不确定的视域。对于每个人来说，每个他人在物理方面、心理物理方面和内在心理方面作为开放的可无限进达的东西的领域，不管是坏的还是好的，即使多半恰好是坏的，也都存在于这个视域中。

第16节　对内在心理学的解释和本我论的先验解释之间的平行关系加以澄清

由此出发，就不难澄清内在心灵的解释和本我论的先验解释之间的必然的平行关系，或者说，不难澄清这样一个事实，即如同早先已说过的那样，纯粹的心灵就是在单子中实现出来的单子自身的客观化，它的各个不同阶段都具有本质必然性，如果一般说来，他人应当是可能存在的话。

与此相关的是，每一种先验现象学的分析和理论，即使是那种我们刚才已描述过其基本特征的关于一个客观世界的先验构造理论，都能够通过放弃先验的态度并在自然的基础上而先天地得以完成。当这种理论处在那种先验的素朴性之中时，它就变成了一种内在心理学的理论。本质地而又经验地与一门纯粹心理学，即与一门可以独自解释一个心灵、一个具体的人类自我的意向本己本质的心理学相一致的，是一门先验现象学，反之亦然。但这属于一件要先验地加以明察的事情。

第17节　对较高阶段的交互主体的共同体的意向分析这一问题加以划分。自我和周围世界

迄今为止，我们还没有完成对人类或那个属于人类的全部本质的共同体的构造。但是，从最终所获得的那个意义上的共同体出发，我们不难理解通过共现着的陌生经验这一中介而进入到另一个自我中的诸自我行为的可能性，甚至不难理解那些特殊的我性人格行为的可能性，这些我性人格行为具有一切人类的人格交往借以产生的社会行为的特征。仔细地研究这些在

其各种不同形态中的行为，并由此对一切社会性的本质作出先验的理解，这是一项重要的任务。借助真正的、社会的群体化，在作为独一无二的精神客观性的客观世界内部，社会共同体的不同类型就在其可能的阶段秩序中构造起来了，其中，最卓越的类型就是那些具有**较高秩序的人格**特征的类型。

更进一步，我们也许还得考察那种关于人类特有的、也就是对每个人和每个人类共同体来说的一个文化周围世界的、而且其自身是受到限制的客观性类型的构造问题，这个问题与前面已提示过的那个疑难问题是不可分的，在某种意义上还是相关联的。这种客观性是受到限制的，尽管对于我和每一个人来说，这个世界只是具体地作为文化世界而被给予的，并具有为每个人可通达的意义。然而，正是这种可通达性，出于构造的本质理由，就像在对它进行精确的意义解释时所立即表明的那样，恰好不是无条件的。就此而言，它显然有别于那种对每一个人来说都是绝对无条件的可通达性，因为后者在本质上是属于自然的、身体状态的、因而是心理物理学的人（最终是在某种特定的一般性中加以理解的人）的构造意义。当然，延伸到无条件的一般性领域中的还有如下这一情况（作为世界构造之本质形式的相关项）：每一个人都先天地生活在同一个自然中，并且是生活在这样一个自然中，即每一个人在他自己的生活与他人的群体化中，必然会通过个体的和群体化的行动而形成一个文化世界，一个具有人的意义的世界——尽管这个世界还仍然处在一个如此原真的阶段上。但是，正如这在事实上是先天的一样，它的确没有排除这样一种情况，即这同一个世界的人们又生活在一个松散的、或者甚至没有任何文化的共同体中，并由此而构造出各种不同的作为具体生活世界的文化周围世界；在其中，那些相对地或绝对地被划分开的共同体既生活在痛苦中又生活在劳作中。每

一个人首先都是按照一个核心并通过一个未被揭示的视域而把他的具体周围世界或他的文化,恰好理解为这个世界所历史地形成的共同体的人。一种更深刻的理解,即能够使那个对当下本身的理解作共同规定的过去的视域得以敞开的这样一种理解,对于这个共同体中的每一个人来说,只要是在某种对他才有可能的本源性中,原则上就都是有可能的,这种本源性对于另一共同体的、并进入到与这个共同体的关联中去的每一个人来说,则是隐藏着的。首先,他把陌生世界的人必然作为一般人类(Menschen überhaupt)来理解,理解为某个特定文化世界的人;由此出发,他必须首先为自己逐步地创造出更加广泛的理解的可能性。他必须从最一般的理解出发,最先开启出当下以及由此出发的历史的过去的越来越扩大的层次去作追复理解(Nachverstehen)的通道,然后,这又有助于进一步地开启当下。

任何一种关于世界的构造,都开始于某个具有其无限开放的、直至处于其客观化不同阶段的客观世界的多样性的自身体验之流,都服从于定位的构造规律。就这种构造而言,它虽然处于不同的阶段中,但是在某种可把握到的最广泛的意义之内,它却是以原真构造出来的东西和第二次构造出来的东西作为前提的。在这里,原真的东西总是伴随着一个新的意义层而进入到第二次构造出来的世界之中,以至于它在定位的被给予性方式中就成了一个中心项。这个第二次构造出来的世界作为一个世界,必然是作为从原真的东西出发可通达的并有序地开启的存在视域而被给予的。因而它已经取代了那个我们称之为体验之流的最初的、内在的世界。作为彼此外在东西的系统,这个体验之流是环绕着原真地自身构造起来的活生生的当下而被定位地给予的。由这个当下出发,所有那些外在于活生生当下的内在时间性的东西,都是可通达的、在我们特殊意义上的原真领域

中的我的身体，又成了对**自然**来说的一个中心项，即成为只有通过我的身体的支配作用才能构造起来的**世界**的一个中心项。同样地，我的心理物理学的身体对于彼此外在东西的客观世界的构造来说也是原真的，并且是在这个世界的定位的被给予性方式中作为中心项而出现的。如果这个在我们已表明了的意义上的原真**世界**本身没有成为客观世界的中心，那么，其原因就在于：这整个的原真世界都客观化了，以至于它不再创造新的彼此外在的东西。与之相反，陌生世界的多样性则是环绕着我而被定位地给予的，因而是这样一个世界，由于它自身是伴随着一个内在于它的共同的客观世界而被构造出来的，所以它的时空形式同时就具有对它来说的一种可通达的形式的作用。

如果我们转回到我们对文化世界的讨论，那么我们就会发现，作为一个文化的世界，它也是在一般的自然及其时空可通达的形式这一根本基础上被定位地给予的。对于各种文化和文化产品的多种多样的可通达性而言，这种时空上可通达的形式起到了共同的作用。这样一来，我们就看到，文化世界也是在与一个零位项(Nullglied)或一种**人格性**的关系中被**定位**地给予的。在这里，我和我的文化都是与任何一种陌生的文化相对峙的原真的东西。对于我和我的文化伙伴来说，后者只有在一种**陌生经验**中，即只有在对陌生的文化人类及其文化的一种**同感**中，才是可通达的，并且，这种同感也要求意向的研究。

对于那个赋予了人类世界和文化世界本身以这样一种特殊意义的，从而使它成为一个备有独特**精神**述谓的世界的意义层来说，我们必须放弃对它作更精确的研究。我们所贯彻的那些构造性的解释已经表明了意向的诸动机关联，在其中，充分具体的世界的相互关联着的底层是构造性地生成着的，当我们把它从**客观精神**的所有述谓中抽象出来时，它仍然为我们保留着。

我们仍保存整个自然，即使当它在自身中被具体地、统一地构造出来时，即使当它把人和动物的身体也包括其中时，也已经是这样了。但是，心灵生活却不再是具体完整的，因为人的存在本身在意识上已经与一个存在的实践的周围世界——总是已经被赋予了人的意义述谓的周围世界——相关联了，而且这种关联又是以心理学的构造为前提的

无需证明的是，每一个这样的世界述谓都是从一种时间的发生中，而且是从植根于人的痛苦和劳作中的这样一种发生中生长起来的。因此，对于这样一些个别主体中的述谓的起源来说，以及对于这些述谓仍然作为属于共同生活世界的交互主体性的有效性来说，都预设了一个人类共同体，并且，正如每一个个别的人一样，这个人类共同体也生活在一个具体的周围世界中，并在痛苦与劳作中与之发生关系——所有这一切都已经是被构造了的。显然，在人的生活世界的这种持续不断的变化中，作为人格的人本身也在发生变化，如果他们必须始终相对地接受新的习性特点的话。在这里，静态的和发生学的构造这样一些极其广泛的问题，后者又是充满神秘性的普遍发生学问题的一个部分，就变得极其令人敏感了。例如，就人格性而言，它不仅是关于与已形成的而又被扬弃的多样性习性相对立的人格特征之统一性这一静态构造的问题，而且也是发生学的问题，是一个被归结到“**天生的**”特征之谜的问题。

对我们来说，必须满足于把这个较高阶段上的疑难问题指明为是构造性的问题，由此我们也就理解了，在对确然的自我所作的先验现象学的解释的系统进程中，这个世界的先验意义最终也必须在充分的具体性中向我们揭示出来，只有在充分的具体性中，世界才成为了我们大家持存的生活世界。这同时也涉及到周围世界的所有特殊形态，在其中，周围世界本身可根据我

们个人的教养和发展，或者，根据我们在这个或那个民族、这个或那个文化圈子中的成员身份而对我们表现出来。所有那些都是由本质必然性或某个本质式样来支配的，这个本质式样在先验的自我中，然后在由这个先验自我本身展露的先验交互主体性中，从而在先验动机和先验构造的本质形态中，有其必然性的根源。假如我们成功地揭示了这一点，那么，这种先天的式样就获得了最高贵的一种合理的澄清，即获得了那种对最终的、先验的可理解性的澄清。

第 18 节 陌生经验的意向解释特征概观

当要为这一章作出结论时，让我们返回到我们起初由之出发的那种反对意见吧。现象学从一开始就要求成为一门先验哲学，从而要求解决客观知识之可能性的问题，所以，就这点而言，这种反对意见正是针对着我们的现象学的。在它看来：现象学在这方面似乎还停留在现象学还原的先验自我这一出发点上，因而与此相联的是，现象学似乎已不再胜任这一要求了；现象学仿佛陷入了一种先验的唯我论，尽管它不愿意承认这一点；并且只有通过一种未被认可的形而上学，通过暗中接受莱布尼茨的传统，迈向陌生主体性和真正客观性的整个步骤才有可能。

这种毫无根据的反对意见是在我们进行了诸多解释之后才得以消除的。我们首先应该注意的是，无论在什么地方，先验的态度，先验悬搁的态度都没有被放弃；我们关于陌生经验、关于**他人**经验的**理论**，根本不想成为、也不允许成为别的什么，而只能成为关于来自其构造作用的**他人**这一意义的解释，只能成为关于来自相应的一致性综合的**真正存在着的他人**这一极限意义的解释。只要是我一致地证明为**他人**的东西，因而只要是我在

必然性中而不是在任意性中作为一种可以认识的现实性而给予出来的东西，根据先验的态度，它理所当然地(eo ipso)就是那个存在着的他人，那个恰好在我的自我的经验意向性中被表明的另一个自我。在实证性中，我们就会说并且感到这是不言而喻的：我不仅在我本己的经验中经验到我自己，而且在陌生经验的特殊形态中经验到他人。这种不容置疑的先验解释不仅向我们表明了这种实证性陈述的先验的合法性，而且还向我们表明了：即使是那个先验的、具体地被把握到的自我(那个在先验还原中首次觉察到他自己带有不确定视域的自我)，他也会既在他原真的本己存在中把握他自己，又在他的先验的陌生经验这一形式中把握他人，把握其他的先验自我，尽管这些他人不再是在原本性和素朴的、确然的明见性中，而是在一种**外在**经验的明见性中被给予的。**在我之中**我经验并认识他人，在我之中他人得以构造出来——共现地映现出来，但并不作为原本的东西。就此而言，我们完全可以在一种**扩展了**的意义上说，那个自我，即那个作为沉思的解释者的我，仿佛已经通过**自身解释**，也就是通过对我在我自身中发现的东西的解释，而获得了一切超越性。这些超越性都是作为先验的而被构造出来的，因而并不是在素朴的实证性中所接受的那种超越性。所以，这样一种假象就消失了，即作为先验自我的我从作为存在着的我自身中所认识的，以及作为在我自身中的构造物而得以解释的一切东西，都必定属于我自身本己本质的东西。这只是对那些**内在的超越性**有效；对于在本己本质性中给作为自我的我赋予以意义和存在的、具有综合现实性和潜在性的诸系统来说，作为标题的构造就意味着是关于内在对象现实性的构造。在现象学的开端处，以及在那个恰好最先使作为构造研究之普遍习性的现象学还原获得原始促创的第一个开端者的立场上，那个一眼就能看出来的先验自

我虽然是被确然地把握到的，但却具有一个完全不确定的视域，一个只是一般地把世界和我从中所知道的一切东西结合起来并使之成为一个单纯**现象**的视域。因此，如果我以此作为开端，那么，我就还不能作出所有那些由意向解释才完成的区分。然而，正如我所看到的那样，这些区分在本质上毕竟都从属于我。因而首先是，关于我原真的本质或确切意义上的我的本己性领域，关于在我的本己性领域中本身在陌生经验这一标题下被构造为一个陌生者、一个被共现出来但在原则上并不是在我原真领域内自身原本地被给予者和每次都成为给予者的东西，还缺少一种自我理解。我必须首先解释这个本己东西本身，以便能够理解，在本己东西中，非本己的东西也同样可以获得存在的意义，而且是作为类似地共现出来的东西来获得的。因此，我这个沉思者在开始时并不理解，当其他的人全都被**加括号**时，我一般说来应当怎样获得他人和我自己。从根本上我还不理解，而只是不愿意承认，当作为人和作为人的人格的我被**加括号**以后，我自己现在竟然还能作为自我保留下来。所以，我对一种先验的交互主体性还是一无所知；我并不愿意把我自己这个自我看作为一个**独存的我**，而且，即使在我对构造的各种作用获得了一个最初理解之后，我仍然还会把一切构造性的持存看作为只是这个惟一自我的本己内容。因此，关于目前这一章所作的进一步解释似乎还是有必要的。只有通过这些解释，**现象学的先验"观念论"的充分的和真正的意义**才可以为我们所理解。一种唯我论的假象被消除了，尽管这个命题还保留如下基本的效力：所有为我而存在着的东西都只能从我自身中、从我的意识领域中获取它的存在意义。这种观念论曾作为一种单子论出现，但这种单子论在对莱布尼茨形而上学所作的一切刻意效仿中，纯粹是从对在先验还原中所揭示的先验经验的现象学解释中获取它的内

容的，因而是从最本源的、所有其他可设想的明见性都必须植根于其中的明见性中，或者说，是从最本源的、所有其他合法性尤其是认识的合法性每次都能够从中产生的合法性中获得它的内容的。由此可见，现象学的解释实际上根本就不同于**形而上学的构造**，而且它也不是——既不公开地是也不隐蔽地是——一种带有各种出自历史上的形而上学传统的被假定了的前提或辅助观念的理论化活动。与所有这些形成鲜明的对比，现象学的解释则是通过在纯粹**直观**的框架内的处理办法而建立起来的，或者毋宁说，它是通过在纯粹意义解释的框架内的处理办法而由充实着的自身给予性建立起来的。尤其是在实在性的客观世界方面（同样，也在每一个作为纯粹先天科学领域的各种各样理念的客观世界方面），它所要做的无非是——这往往不能得到足够的重视——**对这个世界为我们大家尤其是为从事哲学研究的人所具有的那种意义作出解释**。显然，这种意义只有从我们的经验中来获得。**它可以在哲学上被揭示出来，但决不可以被改变**。并且这种意义只是由于本质必然性而不是由于我们的弱点，才在每一种现实的经验中具有那些还需要作出原则澄清的视域。

生活世界问题[①]

一、数学化了的近代自然科学的生活世界动机

第1节　科学普遍性的新观念在数学变革中的起源

现在首先需要理解的是，在近代之初接受古代的观念时所发生的关于普遍哲学的观念、任务的根本转变。从笛卡尔起，这种新的观念就支配着哲学运动的整个发展，并成为它们一切张力的内在动因。

这种变革首先发端于作为古代遗产的这样一些著名的特殊科学：欧几里得几何学和其他希腊数学，以及希腊的自然科学。在我们眼里，这些特殊科学都是些块片，是我们发达科学的起点。但是，人们在此切不可忽视这一重大的意义变化，其中，首先数学（作为几何学和作为关于数和量值的形式化的抽象理论）被设定为**普遍**的任务，这种任务具有一种在**原则上是新的**、对古人来说则是陌生的风格。从柏拉图的理念论中引导出来的这一任务，显然已经把经验的数、测量的单位、经验的空间形状、点、线、面、体加以理念化了；与此同时，几何学的命题和证明也转变为理念-几何学的命题和证明。此外：借助于欧几里得几何学，那种具有深刻影响的观念，即那种以一个广泛而深邃的理念为

目标的、系统地统一的演绎理论的观念也得到了发展，这种观念是建立在“公理的”基本概念和原则之上的，它在确然的推论中展开——一个出自纯粹理性的整体，一个在其绝对真理中可直观到的整体，或一个由纯粹绝对的、可直接和间接地认识到的真理所组成的整体。但是，欧几里得几何学和古代的数学一般只知道有限的任务，只知道**一种有限的、封闭的先天原理**。作为高于一切其他先天原理的亚里士多德的三段论的先天原理也属于此列。古代人到此就止步不前了；但若停留于此，就绝不会有把握无限任务的可能性，对于我们来说，这一任务显然是与几何空间的概念相联系的，是与作为隶属于它的科学的几何学的概念相联系的。对于我们来说，属于这个理想空间的则是一种普遍的、系统统一的先天原理，一种无限的以及尽管自身具有无限性，但却是封闭的、具有统一系统的理论，这种理论是从公理的概念和命题中产生出来的，它可以在演绎的一义性中建构起任何一个可设想的、在空间上可加以描述的形状。凡是在几何的空间中观念化地“实存”的东西，都是在其一切规定性中被清楚地预先决定了的东西。我们确然的思维只是按照概念、命题、推论、证明逐步地向前迈进，去“发现”那预先存在的东西，那已经真实地存在着的自在之物(was an sich)。

带有一种系统地占统治地位的理性科学的一个理性的、无

① 【编者注】以下这篇选文取自胡塞尔晚期的一部未竟之作《欧洲科学的危机与先验现象学》，它最初是作为《胡塞尔全集》的第6卷而由W·比梅尔编辑出版的。这篇选文的章节包括了《危机》一书的两个各自独立的章节群，其中有在《危机》一书中所引入的生活世界的概念，和被认为是出自1936年的附录2，在这篇附录中，胡塞尔更进一步地解释了观念化的生活世界的中心概念。从这篇附录中，我们删去了最后两部分，因为它们与观念化的问题不再相关。在这里，这篇被重印的选文的第1—2节是《危机》一书的第8—9节，第4—5节是《危机》一书的第33—34节，第3节则是《危机》一书的附录7。这两部分及其这3节的标题都出自我本人。

限的存在大全的观念的构想，是前所未闻的新的东西。一个无限的**世界**，在这里是指一个**观念性的世界**，被设想为这样一个世界，它的客体并不是单个地、不完全地、偶然地被我们认识的，而是通过一种理性的、系统统一的方法被我们认识的——在这种无限的进展中，每一个客体按照其完全的自在存在，最终都会被认识。

但是，这并不只是就观念的空间而言的。对于古代人来说，一种与此相类似的、但（作为通过形式化的抽象所产生的）更为普遍的观念，即**形式化的数学**观念的构想，更是遥远的事情。只有到了近代之初，人们才开始了对无穷数学领域的真正的征服和发现。代数、连续体的数学、解析几何学才开始成长起来。由此出发，伴随着这一代新人所特有的勇敢精神和首创精神，一个在这一新的意义上的理性的、包罗万象的科学的伟大理想，或者更确切地说，一个关于一般存在者的万有总体就是一个理性的万有统一体，并且这个统一体能够相应地通过一门普遍的科学而被彻底掌握的观念，很快就被预知到了。早在这一观念成熟之前，它已经作为不清楚的或半清楚的预兆，对其进一步的发展作出了规定。无论如何，这种新的数学并不是它的终结。它的理性主义随即就延伸到了自然科学，并且为自然科学创造出了一种**数学自然科学**的全新观念：伽利略式的科学，正如它长久以来被称为正当的那样。当这种观念开始成功地实现出来时，哲学（作为关于世界全体、关于存在者之全体的科学）的观念就发生了变化。

第2节　伽利略对自然的数学化

对于柏拉图主义来说，实在之物（das Reale）是对观念之物

(Ideale)的或多或少完全的分有。这为古代的几何学提供了一种原初应用实在性的可能性。现在,在伽利略式的**自然的数学化**中,**这个自然本身**就在新的数学的引导下被观念化了,它本身成为了——用现代的表达方式来说——一种数学的集(Mannigfaltigkeit)。**这种对自然的数学化的意义是什么**?我们如何重建那引起自然的数学化的思想过程?

这个世界是前科学地在日常的感性经验中被主观地-相对地给予的。我们每个人都拥有自己的显现,每个人都把自己的显现看作是现实的存在者。我们在互相的交往中早就觉察到了我们的存在有效性(Seinsgeltung)之间的差异。但是我们并不因此而认为存在有许多世界。我们必然相信**这个世界**为同一个世界,尽管这同一个世界对我们来说只是各种不同的显现着的事物。难道我们只是持有关于客观自在地存在着的事物的空乏的、必然的观念吗?难道在这些显现本身中就不存在一个我们必须将之归为真实自然的内容吗?然而,属于这种内容的是——我所描述的只是那种能说明伽利略思想动机的"不言而喻的东西",而不必看作是我自己的立场——所有那些在其能够构成为理想的纯形式方面,纯粹几何学和一般关于纯粹时空形式的数学以绝对普遍有效性的明见性所教给我们的一切东西。

伽利略把什么东西当作"不言而喻的东西",以及对他来说什么东西能获得更进一步的不言而喻性,从而引发了其新的意义上的关于一种数学的自然知识的观念,这是需要仔细加以阐明的。我们注意到:他作为一位自然哲学家和物理学的"开路先锋",还不是完全现代意义上的物理学家;他的思想还没有像我们的数学家和数学物理学家那样进入到一种远离直观的符号化的领域之中,因而我们不可以把我们通过他和通过更进一步的历史发展所获得的"不言而喻的东西"归之于他。

(a) "纯粹几何学"

让我们首先考虑一下"纯粹几何学",即关于一般的时空形式的纯粹数学。这种纯粹几何学对于伽利略来说是作为一种旧的传统而被规定了的,并处于活生生的发展过程之中。因此一般说来,它对于我们自己来说也同样是已经存在在那里了。它是一门关于"纯粹观念"的科学,但另一方面它又在实践中不断地应用于感性经验的世界。我们在日常生活中对这种先天的理论和经验(Empirie)之间的转换是如此地熟悉,以至于我们通常倾向于不去把几何学所谈论的空间和空间形状跟经验现实的空间和空间形状区分开来,仿佛它们是同一个东西似的。但是,如果几何学应当被理解为精确的物理学的意义基础的话,那么我们在此并且一般说来必须是很精确的。所以,为了澄清伽利略的思想形成,我们不仅仅必须去重构那种在意识上作为他的动机的东西。毋宁说,富有教益的是去澄清那种含蓄地包含在他的数学模式中的东西,尽管由于他的兴趣方向他还没有谈到它:作为隐蔽的意义前提,它自然地必须一起进入到他的物理学中。

在直观的周围世界中,我们通过对单纯的时空形状的抽象的观看就会经验到—"物体"(Körper)——不是几何学的观念的物体,而恰好是我们现实地经验到的物体,并且其内容实际上就是经验的内容。无论我们怎样在想象中任意地改变对它的思考;我们如此所获得的这些自由的、在某种意义上是"观念的"可能性,决不亚于那些几何学的观念的可能性,它们不是在观念的空间上能加以描述的几何学的"纯粹的"形状——"纯粹的"物体,"纯粹的"直线,"纯粹的"平面,"纯粹的"图形,以及发生在"纯粹的"图形中的运动和变形。因此几何学的空间并不意味着想象的空间,或一般地说:一个总是可想象的(可设想的)世界的空间之类的东西。想象只能把一些感性的形状再次转变为感性

的形状。这样一类的形状，无论是现实中的还是想象中的，只是在程度的差异方面是可设想的：它们或多或少会成为直线、平面、圆形等等。

的确，在直观的周围世界中的事物，在其总体上，在其所有的性质方面，都处于单纯类型的变动之中；它们与其自身的一致性，它们自身的同一，以及它们在时间绵延中的同一性，只是一种近似的同一，就像它们与其他东西的同一一样。这涉及到一切变化，以及它们的可能的同一性和变化。因此相应的是，这也同样适用于对经验直观物体及其诸关系所抽象地把握到的那些形状。这种程度的差异被刻划为这样一种或多或少的完美性。实际上，就像在其他地方一样，在这里也存在着一种在已完全满足特殊的实践兴趣的意义上的绝对完美性。但是，当兴趣发生转变时，对于某一种兴趣来说的作为完全地、精确地满足的东西，就不再是对于另一种兴趣来说的，当然，在完美化的规范的技术权能方面，如在制作一条更加直的直线和一个更加平的平面的权能方面，一个能力限度则是被设定了的。但是，技术是伴随着人类一起进步的，就像对于技术上更加精致的兴趣那样；完美性的观念就是这样被反复地向前推进的。由此出发，我们也就总是已经拥有了一个**可设想**的、能够被不断改进的完善的开放的视域。

如果我们不能由此而深入地进入到这种本质的关联中去（这项工作从来没有被系统地做过，因而决非易事），我们将会理解到：从完美化的实践出发，在“反复地”向着**可设想的**完美的视域所作的自由的逼近中，到处都会预先规定出其**极限-形状**，这种极限-形状即是当下的完美化序列所要逼近的、但又是不变的、永远达不到的终极目标。如果我们有兴趣于这些观念的形状，前后一贯地致力于规定它们，由已经被规定了的形状来构造

新的形状，那么我们就是"几何学家"。同样，对于也包含着时间维度的更为广阔的领域来说，我们就成了关于"纯粹"形状的数学家，这种"纯粹"形状的普遍的形式就是自身已被共同观念化了的时空形式。如果我们开始着手于实在的实践，不论是行动的实践还是考虑到经验可能性的实践，都与现实的和实际可能的经验的物体有关，那么我们现在就具有了一种"纯粹思想"的**观念上的实践**，这种"纯粹的思想"只包括**在纯粹的极限形状的领域中**。通过那种在历史上早就形成的、在交互主体性的群体化中可加以训练的关于观念化和构造的方法，这些极限形状就成为了习惯上可使用的工具，借此人们就能够不断地获得新的东西：作为一个研究领域，这是一个无限而又自身完备的观念的对象性的世界。正如一切经由人类的工作成效而获得的文化产品一样，这些纯粹的极限形状也同样是可被客观地认识和使用的，尽管它们的意义构成往往不必得到清晰地重新阐明；在感性表象的基础上，例如通过语言和文字，它们可以被素朴统觉地把握到并得到有效的处理。以类似的方式起作用的是感性的"模型"，如在工作中经常使用的在纸上的图画，为了阅读学习而印在教科书上的图画，以及诸如此类的东西，就属于这种感性的模型。相类似的，像通常的文化客体（如钳子、钻头等）是在其特殊的文化性质中被理解和素朴地"看到"的，而不必对赋予这些性质以其根本意义的那种东西作任何重新的直观。在这种旧的理解的获得物的形状中，那些可以说沉淀于诸感性表象中的意义将有利于数学家的方法论的实践。而这样一来，这些意义就使得在观念对象性的几何世界中的一种精神活动成为可能（对于我们来说，几何学在这里完全代表了整个时空数学）。

但是，在这种数学的实践中，我们却获得了在经验的实践中已被我们放弃的东西："**精确性**"；因为对于观念的形状来说，其

可能的结果是，它**必须在绝对的同一性中得到规定**，它必须被认作是绝对同一的和可在方法论上一义性地加以规定的诸性质的基体(Substrate)。但这并不只是在个别的情况中，也不只是按照一种普遍相同的方法，这种致力于那些被任意选出来的感性直观的形状的方法，可以到处进行观念化，并且可以在客观存在的和一义性的规定性中本原地创造出与这些形状相符合的纯粹的观念性。在这方面，**那些单个的构造物是极其卓越**的，如直线、三角形、圆等。然而有可能的是——并且这曾经是**创造出几何学的发现**——借助于这些事先作为可普遍利用的卓越的基本形状，以及按照普遍地借助于这些基本形状而完成的操作程序，不仅能再三地**构造**出另外一些形状，而且这些形状借助于制作的方法得到了交互主体的、一义性的规定。因为这种可能性最终表明，**一切完全可设想**的观念的形状都能够在一种先天的、包罗万象的系统的方法中被构造性地一义性地制作出来。

从作为基本的规定中介的基本形状出发，那种对一部分以及最终对所有的观念形状作出有效规定的几何学方法，就**追溯到了**在**前科学的-直观的周围世界中**已经用到的方法，这种方法最初是完全原始的，后来才成为一种在技艺上熟练的、**可测量的**和**完全可测定的规定活动的方法**。这种规定活动的目的在周围世界的本质形式中有其明确的起源。在周围世界中可感性地经验到的和可感性-直观地设想到的各种形状，以及在每个普遍性的阶段上可设想的各种类型，都是可以连续地相互发生转化的。在这种连续性中，它们便充实着作为它们的形式的(感性直观的)时空。源于这种开放无限性的每一个形状，尽管它在实在性中是作为**事实**而被直观地给予的，但仍然不**具有"客观性"**，因此对于每个人来说，对于每个并未在事实中看到过它的他人来说，它在交互主体中都是不可规定的，都是间接地存在于其规定性

之中的。测量的技艺显然是有助于这个问题的。在测量的技艺中会涉及到很多方面，其中真正的测量活动只是最后一个部分：一方面是因为，对于河流、高山、建筑物等的物体形状来说，在一般情况下，它们必定都缺乏牢靠规定的概念和名称，所以必须创造出这样一些概念；首先是为它们的"形式"（在图像的类似性范围之内）创造出概念，其次是在它们的量值和量值关系方面创造出概念，此外，还要为通过对距离和角度的测量而与那些已知的、作为被恒定地预设的地点和方向相关的诸位置的规定性创造出概念。这种测量的技艺在实践中发现了这种可能性，即某些经验性的基本形状，当它们被具体地固定在经验中一成不变的物体上时，必须被选择出来作为标准，必须借助于在这些基本的形状和其他形状之间存在着的（或能够被发现的）各种关系，在交互主体中和实践中去一义性地规定其他的形状。这首先是在狭小的领域中（如在测量土地的技艺中），然后才是对于新的形状领域来说的。这样我们就理解了，作为自觉地寻求一种"哲学的"、规定"真的"东西的、即规定世界的客观存在的知识的努力的后果，这种经验性的测量技艺及其在经验-实践方面的客观化功能，已经在实践的兴趣向某种纯粹理论的兴趣的转化过程中被观念化了，并因而成为一种纯粹几何学的思维方法。由此，测量的技艺就成为彻底普遍的几何学及其纯粹的极限形状的"世界"的开路先锋。

(b) 伽利略物理学的基本思想：作为数学宇宙的自然

对于伽利略来说，相对发展了的几何学已经体现在某种广泛的应用中，不仅体现在世俗学科的应用中，而且也体现在天文学的应用中，因而对于他来说已经是作为他把经验的东西跟数学的极限观念联系起来的思想指南在传统中被预先给定了的。当然，对于他来说，这种就其自身而言已经由几何学所连带地规

定了的，并且处于其对不断增加的形状本身的客观规定的精确性的意向中的测量的技艺，也已经作为传统而存在在那里了。如果说对技术的实践所提供的经验的和非常有限的任务在本源上促成了纯粹几何学的任务的话，那么，作为“应用”几何学的几何学，的确在此后很长时间已经发生了倒转，从而成为了一种**技术的手段**，成为了在任务之构想和实施中的技术的引导：对于客观的形状规定性来说，这种测量的方法必须在作为与几何学的观念或极限形状的“逼近”的持续不断的增加过程中系统地加以培养。

因此对于伽利略来说，以上这些都是已有的事实。当然，他并没有理解或感到有必要去着手探讨这种观念化的作用在本源上产生的方式（即它是如何在前几何学的感性世界及其实践的技艺的基础上产生出来的），或去深入探索必真的数学明见性的起源问题。因此在几何学家的态度中缺乏这样一种需要：尽管他们也研究几何学，“理解”几何学的概念和命题，熟悉作为涉及特定定义的构成物并相应地利用了纸上的图形（“模型”）的方式的演算方法。探讨几何学的明见性和它的“如何”起源问题，这对于作为关于存在者的普遍知识（即哲学）的分支的几何学来说也许曾经是重要的，甚至是具有根本重要性的，但对于伽利略来说，这却是完全没有想到的。注意力中心的转移是如何成为紧迫的，知识的“起源”问题是如何成为主要的问题的，对于我们来说，这在自伽利略以来的历史考察的进程中将很快会成为一个主要的兴趣。

在这里我们看到，几何学是怎样地规定着伽利略的思想并将之引向物理学的观念的。几何学具有一种素朴的先天的明见性，而且这种明见性可以使任何一项处于变化中的几何学的研究工作保持不变。从现在起，通过伽利略的毕生工作，物理学的观念才第一次产生出来。因此，从这种实践上可理解的方式出发，即从几何学一开始是如何在一个古老的领域中促使感性的

周围世界获得一义性规定的方式出发，伽利略曾经说过：凡是在这样一种方法得以构成的地方，我们也就同时克服了那种主观立义的相对性，这种相对性对于经验-直观的世界来说则是本质性的。因为按照这种方式我们就获得了**一种同一的、非相对的真理**，任何一个有可能理解和应用这种方法的人，都能够使自己信服这种真理。**因而在这里我们认识到了一种真正地存在着的东西本身**，尽管只是在一种从经验地被给予的东西出发而不断地上升到作为主导性的一极而起作用的几何的观念形状的逼近的形式中。

然而，这种完全的纯粹的数学只是在一种纯粹的**抽象**中才与物体和物体的世界相关，也就是说，只与时空中的那些**抽象的形状**相关，进而只与那些作为纯粹"观念的"极限形状相关。但**具体而言**，对于我们来说，首先是在经验的感性直观中，这些真实的和可能的经验形状才会单纯地作为"质料"的"**形式**"，即作为**感性充盈的形式**而被给予出来；因而是与在所谓"**特殊的**"**感性性质**[①]，如颜色、声音、气味等中，以及在自身的程度差异中显

---

① 这是自洛克时代以来的心理学传统的一个糟糕的遗产，诸"**感性材料**"或"感觉材料"恰好都是作为**其属性**而不断地被强加给那些在日常直观的周围世界中**被现实地经验到的**物体的**感性的质性**，如在**物体自身中被感知到的**颜色、触觉的质性、气味、温暖、重量等等，总之，这些感觉材料全都无差别地被称作是感性的质性，至少一般说来，它们还根本没有与感性的质性区别开。当人们感到有一种区别（而不是那种凡是非常必要的就必须彻底地通过其特性加以描述出来的区别）时，起作用的——对此我们还要谈到——就会是根本相反的含义，即这些感觉材料都是直接被给予的东西。因此数学的物理学的东西经常都会马上被强加给那种与物体本身中的感觉材料相对应的东西，对于这种对应于感觉材料的东西，我们正在致力于研究它的意义源泉。无论在什么地方，我们都要通过对现实的经验所作的忠实的讨论来谈论在这些属性中被现实地感知到的该物体的**质性和属性**。如果我们把它们称之为形状的**充盈**，那么我们也就把这些形状视为了物体本身的"质性"，甚至也视为了感性的质性，只是它们被视为普遍的感性性质（αισθητα κοινα），不会与仅仅属于它们的感觉器官发生关联，就像特殊的感性性质（αισθητα ιδια）那样。

示出来的那种东西一起而被给予的。

属于感性直观物体及其在实际的和可能的经验中存在的具体化的是如下的事实，即这些感性直观物体在其自身的本质变化中是**被结合在一起的**。它们在时空位置方面、在形式的性质方面和在充盈的性质方面的变化，并不是偶然的和随意的，而是以感性**类型的**方式互相经验地依赖的。在物体中所发生的事件之间的一些关系**本身都是日常可经验到的直观要素**；它们都是作为那种能够使同时地或相继地**共同存在着的物体**具有**整体相关性**的东西，或者是作为那种把它们的存在和如此存在**彼此结合起来的东西**而被给予的。在多数情况下，并非总是这样，我们能根据物体在经验中的结合的细节而确定地经验到这些实在的-因果的结合体。当情况不是这样并且发生了某种引人注目的新的情况时，我们仍然会立即问为什么，然后再到时空的状态中去寻找原因。直观的周围世界中的事物（它们总是被这样认为，就像它们是在日常生活中直观地为我们存在在那里并被我们看作是现实的那样）可以说都有它们的"**习性**"，它们都能在类型相类似的情况下以类似的方式表现自己。如果我们把直观的世界当作一个处于流动的时或性中的**整体**，在流动的时或性中，世界是为我们素朴地存在在那里的，那么，它作为整体的世界也有它自己的"习性"，也就是说，它能按照习性一如既往地继续下去。因此，我们经验地直观到的周围世界有一种**经验的总体样式**。像往常一样，我们想到了在想象中去改变这个世界，或者按照其可能性使将来的世界进程在其不可知的状态中成为可被我们设想的，"就像它可能是的那样"，这种可能性就是：我们必然会在使我们已经拥有或迄今所拥有的世界的样式中把将来的世界进程表现出来。我们可以在反省中和**在对这种可能性的自由变更中**清楚地意识到这种样式。按照这样一种方式，我们就可

以使在其中这个直观的世界仍保留在整体经验之流中的**不变的普遍的样式**成为一个**课题**。正因为此，我们才看到了事物以及它们的事件，一般说来，并不是任意地出现和流逝的，而是通过这种样式，即通过这个直观世界的不变的形式，"**先天地**"**结合在一起的**；换句话说，**所有那些在这个世界中共同存在着的东西**，都是由于一条**普遍的因果律**才具有一种普遍的直接的或间接的**整体相关性**，在这种整体相关性中，世界不仅是一个万有总合体(Allheit)，而且是一个**万有统一体**(Alleinheit)，即一个(尽管是无限的)**整体**(Ganzes)。这是先天地明见的，不论我们从这些特殊的因果关系的结合体那里所实际经验到的是多么微不足道，也不论从过去的经验中所知道的和为将来的经验所预先规定的是多么少，

这种关于直观的周围世界的普遍的因果样式在其自身中使得**假设**、归纳以及对现在、过去和将来的未知状态的预言成为可能。但是，在前科学的认识生活中，我们在所有方面都只是知道一个大概，即**类型上的东西**而已。如果只有一个模糊的总体意识，如果世界在这个总体意识中是作为一个处于暂时的兴趣和认识主题的全部变化中的视域而被共同意识到的，那么，"**哲学**"，即**关于这个**世界的科学的知识，应当如何是可能的呢？当然，正如所表明的那样，我们也可以对这个世界整体进行主题性的反思，并且可以把握到它的因果样式。但是，我们在此只能获得一种空乏的一般性的明见性：即一切可经验到的事件在任何一个地方和一切时间中都是因果地被规定了的。然而，关于各自地**被规定了的**世界的因果关系，即关于使得在一切时间中的所有实在的事件都成为具体的、因果关系的诸结合体的各自地被规定了的交织物，情况又怎样呢？只有当一种方法被发明出来时，"在哲学上"，即在真正的科学上对这个世界的认识，才能

有意义和可能。这种方法能够从每次都是在直接经验中和只是相对地固定下来的东西的短暂持存出发，去系统地、某种程度上是先行地把这个世界及其因果关系的无限性**构造出来**，并迫切地去给这种尽管是无限性的构造作出**证实**。这怎么是可设想的呢？

但是在这里，**数学**却给我们提供了**一个可供借鉴的范例**。这就是说，就时空的形状而言，数学已经开辟出了一条道路，尽管是以双重的方式。**首先**，数学是通过在其时空形状方面使物体世界观念化来创造观念的客体的，数学可以从那还没有得到规定的普遍的生活世界的形式中首先使空间和时间及其在它们之中发生着作用的经验-直观的多种多样的形状成为一个真正意义上的**客观**世界；也就是说，使之成为一个在方法论和完全一般的意义上对于每个人来说都可以清楚地规定的**观念对象性**的无限的总体。借此数学就最先表明了一种主观相对的和只是在一种模糊的一般表象中可设想到的对象的无限性，可以在一种先天的包罗万象的方法中**被现实地设想为可客观地规定的和自在地被规定了的东西**；更确切地说：这种无限性自身在其一切对象及其对象的一切性质和关系方面都是被规定了的、事先**决定了的**。它是能够被设想的，这是我已说过的；之所以这么说，正是因为它在其客观真实的可以自在的存在中，**从与料出发**（ex datis），并通过它的并非只是被假定的、而且是被现实地创造出来的、被确然地生产出来的方法而构造出来的。

其次：当涉及到测量的技艺并且从现在开始就以它为指引时，数学通过测量的技艺，就又从观念性的世界下降到了经验直观的世界。这就表明了，**在直观-现实的世界的事物中**，而且只是在作为形式化数学的数学感兴趣的方面（一切事物都必然具有的方面），人们普遍地都可以获得一种**完全新型的客观实在的**

知识，即一种**近似地**与它自己的观念性的东西相关的知识。关于经验直观世界的一切事物，按照世界的样式来看都具有物体的特征，即都是“**广延的实体**”（res extensae），它们都是在变化着的排列配置中被经验到的。当把它们作为整体来考虑时，它们都有自己的总体的排列配置，在它们之中，个别的物体又有其相对的位置，等等。借助于纯粹的数学和实践的测量技艺，人们能够对物体世界中的一切诸如此类的延展之物作出一种**全新类型的归纳的预测**，也就是说，人们能够从当时已被给定的和已被测定的有关形状的事件出发，以强制的必然性对那些未知的和直接的测量所永远达不到的事件作出“**计算**”。这样一来，那种**远离于世界的几何学就变成了“应用”几何学**，进而在某个特定的方面就变成了一种关于实在性的知识的方法。

然而，这种在抽象有限的世界方面可加以训练的客观化的方式并不曾导致如下的想法和猜测性的问题：

对于这个具体的世界来说，与此相类似的情况难道不也是完全有可能的吗？ 难道人们竟然是因为文艺复兴对古代哲学的回归——如伽利略那样——才确定无疑地坚信一门哲学、一门可实现的知识的客观的世界科学的可能性的吗？并且，**难道这**恰好已经表明，纯粹的数学只有当它被应用于自然时才能圆满地实现对在其形状领域内的假设吗？在此对于伽利略来说，那种以同样的方式按照**一切其他的方面可构造性地加以规定的自然的**观念，难道不也同样是必须得到预先规定的吗？

但是，除了通过处于近似值和构造的规定性中的测量方法能达到直观世界的**一切**实在的性质和实在的因果关系，达到所**有**那些在特殊的经验中可经验到的东西之外，通俗读物就没有其他的可能了吗？但如何才能使这种一般性的预期满意呢？以及它如何才能成为一种具体的自然知识的可行的方法呢？

在这里困难就在于，恰好是这些具体地充实着物体世界之时空形状环节的充盈，即“特殊的”感性性质，在其自身的程度差异中不能像形状本身一样被直接地处理。尽管如此，这些性质，即所有那些必须构成为感性直观世界的具体性的东西，仍然会被看作是对一个“客观”世界的证明。或者更确切地说，它们仍具有有效性；因为（这同样是阐明新的物理学观念的思维方式）通过主观立义的一切变化，那种能把我们大家联合起来的、关于同一个世界和自在地存在着的现实性的确定性，就得到了持续不断的延伸；经验直观的一切要素可以从这种确定性中证明某种东西。当这些与感性的性质一样的要素在关于时空形式及其可能的特殊形状的纯粹数学中被抽象出来时，即使当它们本身不可以被直接地数学化，但毕竟还是能够被间接地数学化时，这种确定性对于我们客观的知识来说便成为了可实现的。

(c) 关于“充盈”的可数学化的问题

现在的问题是，某种间接的数学化应当意谓着什么。

让我们首先考虑一下更为深刻的原因，即在物体的特殊的感性性质方面使一种直接的数学化（或一种近似的构造的类似性）成为原则上不可能的原因。

这些性质也表现在不同程度上，并且在某种方式上，属于这些不同程度的，即属于一切测量的不同程度的，还应包括对冷和热、粗糙和光滑、明亮和黑暗等的“估测”。但是在这里并没有精确的测量，没有精确性和测量方法的提高。凡是在我们目前谈论测量、测量数值、测量方法，或简单地谈到数值的地方，通常总是指那些已经与观念相关的“精确的东西”；就像我们也很难在此对充盈进行十分必要的抽象的隔离那样；也就是说，在与那种产生普遍形状的世界相对立的普遍的抽象中，我们必须试探性地去专门按照那立于“特殊的感性性质”这一题目之下的属性

"方面"来考察这个物体的世界。

是什么东西构成了"精确性"呢? 显然,无非是由我们以上所揭示的东西构成的:提高准确性过程中的经验测量,但这必须在一种事先已经通过观念化和构造而被客观化了的观念性世界的指导下,或者更确定地说,必须在可隶属于每个测量刻度的特殊的观念构造物的指导下。现在我们可以用一句话来阐明这种对比。我们只有**一种而没有两种世界的普遍形式,只有一种**而没有两种**几何学**,即只有关于形状这样一种几何学,而没有关于充盈的第二种几何学。因而,经验-直观世界中的物体也是按照先天地属于这个世界的世界结构才得以形成的,以致于每一个物体——抽象地说——都有它自己的广度,而所有这些广度又都是一个整体的、无限的世界广度的形式。因此,**作为世界,作为一切物体的普遍的构型,它具有一个包容一切形式的总形式,这个总形式可以用分析的方式加以观念化,可以通过构造来掌握**。

当然,一切物体都具有它们自己的特殊的感性性质,这也属于世界结构的一部分。但是,**纯粹奠基于这些特殊的感性性质中**的质的那些构型却**不具有时空形状的类似性**,它们是不能被归类于某个为时空形状所**固有的世界形式**的。这些性质的极限形状不可以在类似的意义上加以观念化,即对它们的测量("估测")不必跟那些可构造的、已经被客观化为观念性的世界中的相应的观念性的东西相关联。因而,在这里"近似"的概念还不具有一种与可数学化的形状领域中的意义相类似的意义:即不具有某种客观化功能的意义。

至于现在本身并不具有一种可数学化的世界形式的那世界的一面的"**间接的**"**数学化**,只有在这样一种意义上才是可设想的,即:在直观的物体中可经验到的那些特殊的感性性质("**充**

盈")必须以一种完全特别的方式与本质上从属于它们的**形状有规律地相联系**。如果我们问什么是通过具有其普遍的因果性的普遍的世界形式而被先天地预先规定了的东西,进而如果我们探寻的是直观的世界在其连续不断的变化中所拥有的那种不变的、普遍的存在样式的话,那么,一方面,作为在形状方面而被把握到的一切物体的**时空形式**,以及那种先天地(在观念化之前)属于它的东西,就得到了预先的规定;另一方面,就实在的物体而言,每一个**事实的形状都要求事实的充盈,反之亦然**;因而**这种**类型的一般因果性是已构成了的,但这只是抽象地而不是实在地可分离的某个具体东西的要素所要结合的那种一般因果性。此外,总的来看:存在着一种**普遍的具体的因果性**。在这种因果性中必然可以**预期到**,这个直观的世界只有作为**在无限开放的视域中**的世界才能够是直观的,因而这种特殊因果性的无限多样性本身也不是被给予的,而只能在视域中被预期到。总之,我们可以先天地肯定,不仅物体世界的总的形状方面从根本上要求一个通过一切形状可完全把握到的充盈的方面,而且**每一种变化**,不论它涉及的是形状的**要素**还是**充盈**的要素,都是按照直接的或间接的、但却恰好都是它所直接要求的因果性来进行的。以上我们所说,都是不确定地一般的、先天的预期所涉及的内容。

但这并不是说,处于各种变化或不变化中的**充盈性质的全部变化**都是**这样**按照因果规则发生的,以致整个抽象的世界方面都**同一地依赖于**在世界的**形状方面因果地发生的东西**。换言之:这并不能先天地认识到,每一种可经验到的变化,即每一种在现实的和可能的经验中可设想到的直观物体特殊性质的变化,都是因果地依赖于在抽象的形状世界层次上的事件的;也就是说,每一种这样的变化似乎都有其**在形状领域内的一个相对**

应的图像，以致**总体充盈的每一种总体变化也都有其在形状领域内的一个相对应的图像。**

以上所描述的这一思想表面看来可能是完全荒诞的。对此，现在就让我们来看一下我们过去所熟悉的和几千年来（在广泛的领域中，尽管绝不是完整地）对时空形式连同其他的一切形状，甚至也连同与这些形状相关的变化和变化形状所实行的观念化。正如我们所知道的那样，这其中就包括了对测量技艺的观念化，测量的技艺并不单单作为技艺才去进行测量的，而且也是作为经验性的因果构造的技艺去进行测量的（在此不言而喻的是，正如在每一种技艺中一样，演绎的推理也起到了辅助性作用）。这种理论的态度以及这种对观念之物和构造活动的课题化就导致了纯粹几何学（而其中在这里就包括了所有关于形状的纯粹数学）；而且后来——在经过一次也许是可理解的转折之后——又产生了（诚如我们所回忆到的那样）应用几何学：一种实践的测量技艺，这种技艺是受观念之物和借助于观念之物理想地实现出来的构造活动所指导的，因而在相应的有限的领域内，它就是对具体的因果的物体世界的客体化。当我们再次回想起所有这些东西时，以上所提到的那个最初让人感到几乎有点古怪的思想就失去了它的怪异性，并且对于我们来说，由于我们过去的学校的科学训导，这种思想就直接具有了一种理所当然的特征。凡是我们在前科学的生活中从事物本身那里所经验到的东西，如颜色、声音、热量、重量，因果地使周围的物体变热的一个物体的热辐射，以及诸如此类的东西，“在物理学中”，它们自然表明是：声振动、热振动，因而是形状世界中的纯粹事件。这一普遍的迹象在今天也同样会被认为是不言而喻的东西。但是，如果我们追溯到伽利略，那么，对于作为使得物理学真正第一次成为可能的这一构想的创造者伽利略来说，这种只有通过

他的业绩才成为不言而喻的东西，并不能作为不言而喻的。对于他来说，只有纯粹的数学和在古代流行的应用数学才是不言而喻的。

如果我们现在单纯地遵循伽利略的动机，把它看作在事实上对于物理学的新的观念来说是原创性的，那么，我们必须明白在当时的情形下处于他的基本思想中的这种**怪异性**，进而必须追问他是如何获得这一思想的：所有那些在特殊的感性性质中将自身显示为实在的东西，在不言而喻地总是被设想为观念化的形状领域内的事件中都有其**数学指数**(Index)；由此出发，关于一**种间接的数学化的**可能性也必须在一种充分的意义上产生出来；也就是说，通过这种方式(尽管是间接的并且是通过特殊的归纳方法的)，必须有可能从给予出发去构造，并因而去客观地规定充盈方面的**一切**事件。这整个无限的自然作为一个**具体的因果性的宇宙**——这个宇宙处于这一怪异的构想中——就成为了一门**特殊的应用数学**。

然而，我们首先要回答的问题是，在这个预先被给予的和已经以古老的有限的方式被数学化了的世界中，什么东西能够激起伽利略的基本思想。

(d) 伽利略关于自然构想的动机

在这里现在就出现了在前科学的总体经验内所导致的多种多样的而又毫无关联的经验的动机，当然这一动机是非常不充分的；按照这种方式，前科学的总体经验导致了某种在确定的感性性质中可间接地加以量化、从而具有某种通过数值和测量数字所标明的可能性的那样的东西。古代毕达哥拉斯已经观察到音调的高低对处于振动中的琴弦的长度的作用的依赖性。当然，许多其他类似的因果关系也是众所周知的。基本上，在已熟悉的周围世界中的一切具体的直观的过程中都存在着一种容易

看出的充盈事件对形状领域内的事件的依赖关系。但是一般说来，这都缺少一种想到要对这种因果依赖性的密切联系去进行分析的动机。在它们这种模糊的不确定性中，它们不可能激起人们的兴趣。但在它们表现出一种确定性的特征的地方，情况就不同了，这种确定性的特征可以使它们产生一种确定的归纳；这就使我们又追溯到了对充盈的测量。然而，并非一切在形状方面可见的共同变化着的东西都是可以通过古代构造出来的测量方法来测量的。而且从这样一些经验到关于作为指数(Indizes)的一切特殊质性的事件都与那些确定附属的形状状况和事件状况相关涉的普遍观念和假设，还有很长一段路要走。但对于文艺复兴时期的人们来说，这并非太遥远，因为他们倾向于到处去进行大胆的概括，并且在他们相应地做出那些感情奔放的假设时很快就会找到易于接受它们的观众。数学作为真正的客观知识王国(以及在它指导下的技术)，对于伽利略来说，甚至对于伽利略之前的人来说，已经成为一个激发"现代"人对哲学的认识世界和理性实践的兴趣的中心。对于所有包括几何学、在其观念性和先天性上的形状数学的东西来说，必须有测量的方法。当我们追随那些个别的经验并对所有在个别经验中被预设的隶属于应用几何学的东西做出实际的测量，从而构造出相应的测量方法时，这整个具体的世界就必须被证明为可数学化的客观的世界。如果我们做到了这一点，那么在那些特殊性质的事件方面也必须**间接地共数学化**(mitmathematisieren)。

在对伽利略关于纯粹数学的普遍应用的不言而喻性作出说明时，必须注意到以下的情况。在对直观地被给予的自然所作的每一次应用中，纯粹的数学都必须放弃其对直观充盈的抽象，而同时又能使诸形状(空间形状、绵延、运动、变形)的被观念化了的东西不受影响。但是如此一来，也要在这方面对附属的感

性充盈实行一种**共观念化**(Mitidealisierung)。这种借助于感性显现的观念化而得以奠基的外延的和内涵的**无限性**,超出现实的直观的一切可能性之外——即超出**无穷地**可分性和可除性以及所有从属于数学连续统的东西之外——就意味着一个对**理所当然地**被共置基的**充盈**质性来说的无限性的基础。因此,整个具体的物体世界不仅带有形状的无限性,而且还带有充盈的无限性。但是我们还必须再次注意到,构成真正的伽利略的物理学设想的那种"可间接的数学化",仍然不是被给予的。

总的来看,到目前为止,我们所能达到的,首先只是获得了一个一般的观念,确切地表达,只是一个一般的**假设**:在直观的世界中充满着一种**普遍的归纳性**,一种在日常经验中自身预示着的、而又在其无限性中隐蔽起来的归纳性。

当然,对于伽利略来说,这种归纳性并不能被理解为**假设**。对于他来说,物理学几乎就像迄今为止的纯粹数学和应用数学一样确切。纯粹数学和应用数学也同样地向他预先规定了一条方法论的实现途径(在我们看来,一种成功的实现必然具有**证实假设**的意义——鉴于不可能成功地达到具体世界的事实结构,这种假设决不是理所当然的)。因此,在他看来首先重要的是,必须获得一种更加广泛的和越来越完善的**方法**,以便使一切在纯粹数学的观念性中被预先规定为观念可能性的测量方法得以现实地构成,这些测量方法超出了那些迄今为止事实上已构成了测量方法的范围;因而能够测量速度、加速度之类的东西。但是,这种有关形状的纯粹数学本身也要求在结构的量化过程中有一个更广泛的发展,后来这就导致了分析几何学的产生。现在需要做的是,必须借助于这样一些方法去系统地把握普遍的因果性,或者,正如我们可以说到的那样,去系统地把握在假设中已被预设的经验世界所特有的那种普遍的归纳性。值得注意

的是，伴随着对这个处于伽利略的假说之中的**世界**所进行的新的、具体的、因而又是双重化的**观念化**，**那种普遍的精确的因果性**的不言而喻的东西也就成了被给予的了，当然，这种因果性并不是通过归纳而是首先从对个别的因果性的证明中才获得的，相反，它先于一切对特殊的因果性的归纳并指导后者，这也同样适用于具体的普遍直观的因果性，这种因果性构成了与在生活的周围世界中的那些特殊的可经验到的个别因果性相对立的具体直观的世界形式本身。

这种普遍的**观念化**了的因果性包括一切处于其观念化了的无限性之中的实际的形状和充盈。显然，如果在形状领域内进行的测量应当现实地完成客观的规定的话，那么充盈方面的事件也必须在方法论上得到研究。那些每次都是完全具体的事物和事件，或者更确切地说，那些事实的充盈和形状处于因果性中的方式必须用方法论进行研究。当数学被应用于实际被给予的形状充盈时，就已经由于具体的东西而做出了那些最先导致规定性的因果预设。在此应如何采取实际的行动，如何在方法上调整可以在直观世界内部加以完成的工作；如何在这个使得假设的观念化也能将那些未知的无限性带入其中的世界中，使事实上可把握到的物体的被给予性在**两个方面**都具有其因果的合法性，以及如何不断地按照测量的方法从这些被给予性中揭示出那些被遮蔽起来的无限性；此外，应如何在增加的形状领域内的逼近中为了观念化了的物体之质性的充盈而得出越来越完善的指证；这些物体本身作为具体的物体是如何在向一切其理想地可能的事件的逼近中成为可规定的：所有这些问题都是**发现物理学**的事情。换言之：都是富有激情的**研究实践**的事情，而不是关于对一种数学的客观化的原则上的可能性和本质的前提作出一种先行于研究实践的系统的规定的事情，实际上，数学的客

体化应当在普遍的具体的因果性的网络中去规定具体的实在之物。

所谓**发现**，就是**直觉和方法**的混合物。诚然，人们必将会问，是否这样一种混合物就是严格意义上的哲学或科学，是否它在最终的意义上，以及在能够有助于我们对世界和自身作出理解的唯一的意义上，就可以成为关于世界的知识。作为发现者，伽利略的直接目的在于实现他自己的观念，从而能够对一般经验的最为接近的被给予性构造出一种测量的方法；而且现实的经验也表明了（当然，是在一种还没有得到彻底澄清的方法中），什么是他的假设性预期每一次所要求的东西；他实际上也发现了那些能够用"公式"系统地表达出来的各种因果关系。

当然，在对直观的经验的被给予性进行实际的测量活动中，存在的只是经验的不精确的数值和已被获得的它的数字。但是，这种测量的技艺自身同时又是一种能够不断促使测量的技艺朝向一种上升着的完善化的技艺。它并不是一种作为能够使某种东西得以完成的已完成了的**方法**的技艺，而**同样**是一种通过越来越新的技术手段（如器械工具）的发明**能够一再不断地改善它自己的方法的方法**。但是，由于这个世界与作为纯粹数学之应用领域的纯粹数学具有相关性，这种"一再不断"就获得了一种"**无穷**"的意义，从而每一种测量都获得了一种向某个尽管是不可达到的、但却是理想的同一极逼近的意义，即获得了一种向某个数学上的观念之物或属于这些观念之物的数的构造物的特定的东西逼近的意义。

这整个的方法从一开始就具有一种**普遍**意义，不管人们怎样每次总是将它与个别的事实之物联系起来。例如，人们一开始并未注意到这个物体的自由坠落，相反，这个个别的事实之物只是直观的自然的具体的总类型中的一个**范例**，即事先已被同

时包含在经验上所熟悉的、直观的自然的不变项中的一个范例；这当然也影响到了伽利略的观念化-数学化的态度。对世界的间接数学化——它现在作为**对直观世界所作的方法论上的客体化**而发生作用的——可以导致**数量公式**，这些数量公式一旦被发现，它们便可以在应用中被用来对能归入其中的个别情况进行事实上的客体化。显然，这些公式表明了一般的因果关系，表明了“自然规律”，即表明了处于数的“函数”依存关系的形式之中的实在的依存关系的规律。因此，它们真正的意义并不在于数的纯粹的关系（仿佛它们是纯粹算术意义上的公式一样），而在于具有其（正如所指出的那样）高度复杂的意义内容的、作为科学的人们所提出的一项任务的、伽利略的普遍物理学所描绘出来的东西，在于这一观念在成功的物理学中的实现过程所产生的东西，这一过程也就是构成各种特殊的方法和通过这些方法制定出数学公式和“理论”的过程。

（e）关于自然科学的基本假设的证实性特征

按照我们的看法——这种看法当然超出了单纯澄清伽利略的动机和由这一动机所产生的物理学的观念和任务这一问题——伽利略的观念是**一种假设**，而且是一种非常**奇特**的假设；几百年来使其得到证实的现实的自然科学也是一种相当奇特的证实。它之所以奇特，**是因为它尽管被证实，但却仍然是并将永远是假设**；这种证实（对它来说唯一可设想的证实）是**一个无限的证实过程**。自然科学的特有本质及其先天的存在方式**都必须被纳入到这种无限的假设和无限的证实之中去**。在此证实并不同于那种在一切活动着的生活中听任可能发生错误的并间或需要加以纠正的情况。在这里，在自然科学发展的每一个阶段上都有一种完全正确的方法和被看作是已排除了“错误”的理论。作为精确自然科学家之典范的牛顿说过：“**我不发明假设**”（hy-

potheses non fingo)，这其中也包含这样一种意思，即他自己不会计算错和犯方法性的错误。正如在一切个别的情况中，即在表达一种"精确的东西"或一种观念性的东西的一切概念、命题、方法中一样，即使在一种精确科学的总的观念中，以及正如已经在纯粹数学的观念中一样，即使在物理学的总的观念中，也都包含作为独特归纳性之永恒形式的"**无穷尽的东西**"(in infinitum)，这种独特的归纳性首先把几何学引入到了历史世界中去。在正确的理论和个别在"每个时代的自然科学"的标题下被概括的理论的无限进步中，我们会获得一种存在于一切假设和证实之中的假设的进步。在这种进步中有一种不断提高的完善；总的说来，就整个自然科学而言，它将越来越接近自身，越来越接近它的"最终的"真实的存在；同时，它也会有一个关于什么是"真实的自然"的越来越好的"表象"。但是，真实的自然的无限并不同于一条纯粹的直线的无限，后者即使作为无限遥远的一"极"，也是一**种理论的无限性的东西**，而只有作为一种证实，它才是可设想的，从而才会与一种**不断逼近的无限的历史进步**相关联。这或许是值得研究的一种哲学思想；但这却涉及到了这样一些问题，这些问题在这里还不能被把握到，并且不属于我们现在首先必须加以研究的问题的范围：我们所要关心的则是对那种在本源上规定着近代哲学的伽利略的物理学的观念和任务去作出彻底的澄清，进而去澄清近代哲学在伽利略的动机之内具有怎样一种特征，此外还要去澄清是什么东西对伽利略的源于传统的不言而喻的动机产生了影响，因而是什么东西还仍然保持着**尚未得到澄清的意义预设**，或者说，后来在被臆想的不言而喻性中使本真的意义发生改变时还需要补充什么东西。

在这方面，我们还不必更具体地深入到伽利略创立物理学并构造出其方法的最初起点中去。

(f) 关于自然科学的"公式"意义问题

但是，在这里还有一点对我们的说明具有重要的意义。按照自然科学方法的总体意义，我们能够超出直接经验的直观和前科学生活世界的可能的经验知识的领域而在系统的次序中作出某些特定的预言，使这样的预言直接成为可能的**决定性的成就**，便是事先在不确定的普遍性中得以假设性奠基的、但又是在普遍性的确定性中才能表明的诸**数学的观念之物**间的**现实的归属关系**。如果人们**拥有**这些数学的观念之物，而且按照它们的原始意义仍然是有生命力的话，那么，单是对这种意义作一主题性的关注，就足以能够把握到由函数关系的质性(简单地说：由公式)所表示出来的(从现在起被认为是近似的)**直观**的先后顺序，或者说，足以能够根据各种征兆生动地想起这些直观的先后顺序。同样，就函数的形式所表达的这种相互关系本身而言，人们能够**勾画出可以预料到的实践的**生活**世界的经验规则**。换言之：人们一旦掌握了**公式**，那么，人们也就能够事先对在经验的确定性中、在具体现实的生活的直观世界中(在直观的世界中数学的东西只是一种特殊的实践)能预期的东西作出实践上所期望的**预言**。因此，数学化及其所获得的公式对于生活来说具有决定性的作用。

从这种考虑出发，人们就理解了，**自然科学家的**强烈**兴趣**很快就伴随着最初的设想和方法的制定而指向了对以上所描述的全部功能具有决定性意义的那个基本部分，因而指向了**公式**，并且在"自然科学的方法"、"真正的自然知识的方法"的标题之下，指向了那种能被人们获得的、对于每个人来说它在逻辑上都急需得到奠基的技艺的方法。同时，人们为此而被误导在这些公式及其公式意义上去把握真正的自然存在本身，这也再一次成为可理解的。

关于这种“**公式意义**”，而且是关于随着技术的发展和方法的熟练而不可避免地产生的**表面意义**上的“公式意义”，现在需要作更进一步的说明。测量产生具有量纲的数字，同时在关于量值的函数依存关系的一般命题中，代替**特定的**数字的是**一般的数字**，而且这在用来表达函数依存关系规则的一般命题中得到了表述。在这里现在必须考虑到在近代自**维泰**(Vieta)以来的、因而在**伽利略**之前就得到广泛传播的**代数表达式和思想方式**的巨大影响，这种影响在某个方面是大有裨益的，而在另外的方面则是灾难性的。首先，这意味着以旧的原初的形式被保留下来的算术思想的可能性的巨大扩展。现在算术思想成了一种关于数、数的关系和数的规律的自由的、系统的、完全摆脱了一切直观现实性的先天的思想。这种思想很快就在其一切扩展中、在几何学中、在关于时空形状的整个的纯粹数学中得到了应用，并且这种纯粹的数学或几何学现在也完全在方法论的目的中依照代数的方式被形式化了。这样，就产生了一种“**几何的算术化**”，即产生了一种关于纯粹形状(理想的直线、圆、三角、运动、位置关系等)的整个领域的算术化。它们可以更加理想地精确地被设想为可测量的，只不过这些本身理想的测量单位都具有一种时空的量值意义罢了。

这种几何的算术化很容易以某种方式导致**抽空几何的意义**。各种现实的时空的观念之物，就像它们在“纯粹的直观”这一通常的标题下在几何学的思想中原本地表现出来的那样，在某种程度上可以说转变为了纯粹的数的形状，转变为了代数的构造物。在这种代数的演算中，人们可以让几何学的意义自动消退下去，甚至完全消失；人们只有在演算结束时才会想起这些数字应当表示量值。诚然，人们并不像在通常的数字计算中那样“机械地”计算，人们会思考，人们会发明，人们也许会作出伟

大的发明，但这都是借助于一种不知不觉地已转变了的"**符号的**"意义。由此出发，后来就变成为一种完全有意识的方法的转变。例如从几何学到纯粹的**解析法**的一种方法的转变，解析法被当作一门独立的科学，它所取得的结果被应用于几何学。对于这个问题，我们必须马上作更进一步的探讨。

这个在理论实践中本能地、不加反思地进行的方法的转变过程，在伽利略的时代就已经开始了，并且在不断改进的运动中达到了一个最高的阶段，同时也达到了对"算术化"的超越：即达到了一种完全普遍的"形式化"。这正是通过把代数的数论和量值理论改造和扩展为一种普遍的和**纯形式的"解析学"**、**"集合论"**(Mannigfaltigkeitslehre)、"符号逻辑"而发生的。对于以上这些术语，有时必须从狭义上来理解，有时又必须从广义上来理解，因为很遗憾到现在为止，关于一个统一的数学领域实际上究竟是什么，还没有一个明确的说明，尽管这在数学的研究工作中是可以在实践上加以理解的。莱布尼茨无疑已远远地超越了他的时代，他首先看到了一种最高级的代数思想，一种他称之为"**普遍的数学**"(mathesis universalis)的普遍的、自身完备的观念，并认识到了这是将来的任务，至少只有到了我们这个时代，它才会进一步达到一种系统的扩展。按照其充分的和完整的意义，它无非是一种得以全面贯彻的(或者说，在其本已本质的总体性中得以无限贯彻的)**形式逻辑**，即一门关于在一种纯粹的思想中，也就是在具有空乏形式的普遍性中可构造出来的"**一般东西**"的**意义形式**的科学，在这个基础上，它又是一种关于"**集**"(Mannigfaltigkeiten)的科学，而且所有的"集"都是按照这些构造的不矛盾的形式的基本规律而被系统地、自身不矛盾地建造起来的；在最高的层次上，它则是关于可如此设想的"集"一般的包罗万象的科学。因此，"集"本身就是**关于一般对象的可共存的**

总合体，这些总合体只是在具有空乏形式的普遍性中才被定义为“确定的”，而且是通过一般东西（Etwas-überhaupt）的特定样式来定义的。在这些总合体中，所谓“**有限定的**”**集**已经表明，它们的定义能够通过一个“完整公理系统”，给予在一切演绎地规定性中的、并被包含在总合体中的形式的基底对象以一种独特的总体性。借助于这种总体性，正如人们能够说明的那样，**一个“一般世界”的形式逻辑的观念就被构造出来了**。在其卓越的意义上，“集合论”就是一种关于“**有限定的**”集的普遍的科学[①]。

（g）在“技术化”中抽空数学自然科学的意义

本身已经是形式的、但又是有限的代数算术的最极端的扩展，以代数算术的先验性，很快就在一切“具体地实质的”纯粹数学中，即在“纯粹直观”的数学中获得了它的应用，并因而应用到了数学化了的自然上；但是它也能应用于自身，能应用于过去的代数算术，并且能在这种扩展中重新应用于所有它自己的形式的集；因而它能以这种方式反过来与自身相关。在这里，就像算术已经从技艺上改进了它的方法一样，它也被自动地纳入到了一种转变之中，通过这种转变，它就直接成了一种**技艺**；也就是说，它成了一种通过计算的技术并按照技术的规则来获得结果的单纯的技艺，而这种结果的现实意义只能通过一种在主题本身方面现实地熟练的、可实际地理解的思想来获得。但现在只有那些对于一种技术本身来说是不可避免的思想方式和明见性在起作用。人们可以运用字母、联接符号和关联符号（如＋、×、＝等等），并按照其在事实上与纸牌或象棋游戏没有本质区别的

---

① 关于已被定义了的“集”这一概念的更精确的论述，请参阅《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，1913年，未改动的加印，第135—137页。——关于“普遍的数学”这一观念，请参阅《逻辑研究》第1卷，1900年，对1913年修订版的加印；尤其是《形式的和先验的逻辑》，哈雷，尼迈耶尔，1930年。

共同次序的**游戏规则**进行演算。在这里，真正地赋予这种技术方法以意义和赋予这些正常的结果以真理(即使是那种形式的**普遍数学**所特有的“形式的真理”)的**原始的**思想是被排除在外的；因此以这种方式，这种原始的思想也在形式的集合论本身中，正如在过去的代数的数论和量值理论中一样，然后在无须回溯到真正科学的意义中去的技术成果的一切其他的应用中，被排除掉了；因而这其中也包括，在对几何学的应用中，在对关于时空形状的纯粹数学的应用中。

从实质的数学发展到它的形式的逻辑化的过程，以及关于作为纯粹的解析学或集合论的已扩展了的形式逻辑的自主化的过程，这本身就是一个完全**合法的**过程，甚至是一个**必然的**过程；技术化连同其暂时完全沉醉于单纯技术的思想的过程，也同样如此。但是，所有这一切都能够，并且都必须成为一种**完全有意识地**被理解的和熟练的方法。然而，只有当我们注意到在这种情况下始终都可以避免各种危险的**意义推延**，而且通过这种**方法的原始的意义给予性**，方法从中就获得了对**世界**知识产生作用的意义时，这才能够经常在现实中加以应用；甚至还要更多地注意到，它必须从一切**不容置疑的传统**中摆脱出来，因为这种传统在最初发明新的观念和方法时就已经使模糊不清的因素流入到了意义中去。

当然，正如我们所表明的那样，从事发现的自然科学家的主要兴趣也是针对那些已经获得的和能够获得的**公式**的。物理学在对直观的、被周围世界预先给予的自然进行数学化的过程中达到的越远，它所使用过的数学自然科学定理越多，同时它可信的工具，即“**普遍的数学**”所取得的进展越远，那么，它**对**量化了的自然的**新的事实所作**的可能的**演绎推理**的范围，进而它与能够给以相应的验证相关涉的范围就越大。就像从直观的周围世

界和在其中能够实现的实验和测量向理想的极点上升的过程中所做的全部工作一样，这些验证本身都是**实验物理学家**的责任。与此相反，**数学的物理学家**则停留在已算术化了的时空领域中，或同时也停留在形式化的**普遍的数学**中，他们把普遍的数学所带来的数学物理公式看作和形式数学特殊的纯粹的构造物一样，当然在形式的数学中和在事实的自然的函数规律中呈现出来的常数是保持不变的。由于数学的物理学家同时考虑到了全部“已被证明了的或作为假设正处于研究中的自然规律”，所以他们能在这种数理模式(Mathesis)的整个可被他们使用的形式的规律系统的基础上得出逻辑的结论，而且这个逻辑结论的结果能够为实验者所接受。但是他们也促使了对于新的假设来说当时可使用的逻辑的可能性的形成，这些新的假设甚至必须是与当时被认为有效的逻辑可能性的总体相一致的。他们为此很关心从现在起仍只是许可的假设的形式，作为对于以后通过观察和实验可经验地加以确定的、与从属于它们的理想极点、即与精确的规律相关的因果规定性的解释来说的假设可能性的形式所进行的准备工作。然而，实验物理学家在他们的工作中也的确是在不断地指向理想的极点，指向数的量值，指向一般的公式。因此，在**一切**自然科学的研究中，以上这些都处于兴趣的中心。旧物理学和新物理学的一切发现，可以说都是在归属于自然的公式世界中的发现。

这个世界的公式意义就在于观念性，为达到这些观念性所作的整个的辛勤工作都具有单纯地为通向这个目标开辟道路的特征。在这里，人们必须考虑到以上所描述的关于形式数学的思维活动的技术化的影响：它的经验的、发现的、也许是由最高级的天才塑造出来的思想的构造性的各种理论，都可以转变为一种带有变化了的概念、带有“符号的”概念的思想。因此，即便

是纯粹几何学的思想，正如在它应用于事实的自然、甚至应用于自然科学的思想时一样，其内容也都是空乏的。此外，技术化还采取了一切其他的为自然科学所特有的方法。但这并不只是意味着，这些方法从此以后必须使自身“机械化”。属于一切方法之本质的是那种能够随着技术化而一同表面化的趋向。于是这样一来，自然科学就经历了一种多方面的意义转变和意义叠合。实验物理学与数学物理学之间的整个共同游戏，以及在此被不断现实地完成的巨大的思维活动，都是在一个**转变了的意义视域**中进行的。虽然人们在一定程度上意识到了**技艺**(τέχνη)与科学之间的差别，但是那种对通过技艺的方法而获得的关于自然的真正意义所作的反思，却早就停止了。这种反思再也达不到这样一个程度，以至于它甚至只能追溯到由富有创造性的伽利略的动机所预先规定了的、关于自然的数学化的观念的立场，进而只能追溯到那种对于伽利略及其后继者来说借助于这种观念所想要的东西，以及那种赋予他们正在进行的工作以意义的东西。

(h) 作为被遗忘的自然科学之意义基础的生活世界

但是，现在作为最重要的值得注意的是，早在伽利略那里就已经开始以奠基于数学中的观念性的世界来偷偷地替代那个惟一现实的、在感知中被现实地给予的、总能被经验到并且也能够经验到的世界，即我们的日常生活世界了。这种替代随即遗传给了伽利略的后继者，遗传给了随后几个世纪以来的物理学家。

就纯粹的几何学本身而言，伽利略曾经是它的继承人。这种**被继承下来的几何学**、以及被继承下来的关于“直观的”想象、证明、“直观的”构造方式，已经**不再是原始的几何学**了，它本身在这种“直观性”中已经是**空无意义**的了。即便是古希腊罗马时期的几何学，从其类型上看也已经是一种技艺了，已经远离了现

实中直接直观的和原始直观的思想的源泉。只有从这些源泉出发，所谓几何学的直观，即那种运用观念性东西的直观，才有可能首先获得它的意义。这种观念性的几何学是实践的土地测量技艺的先导，后者对观念性还一无所知。但是，这样一种**前几何学的功能**既是几何学的意义的基础，也是观念化的伟大发现的基础：这其中也同样包括几何学的观念世界的发现，或通过“数学的存在”创造出观念性的客观化规定的构造方法的发现。一个致命的疏忽就在于，伽利略并没有回过头去追问这种原始的意义给予性的功能，这种功能是作为对一切理论和实践的生活——直接直观的世界（在这里特别是指经验性的直观的物体世界）——的原始基础所进行的观念化而表现出来的，它可以导致几何的观念构造物。他没有更进一步地考虑到：对这个世界及其形状所作的自由的想象变更为何最初只是导致了可能的经验直观的形状，而没有导致精确的形状；究竟是什么样的动机和新的成就才是真正几何学的观念化所要求的。对于**已被继承下来**的几何学的方法来说，这些功能的确已**不再活生生地表现出来**，因而更谈**不上**把它们当作在精确性的意义之内可以实现的方法而提升到理论意识中去加以反思。因此这很可能会给人以这样的印象，好像几何学在一种特有的直接明见的先天的“直观”和借助于这种直观进行的思想活动中可以创造出一种独立的绝对的真理，好像这种真理本身——不言而喻地——是可直接应用的。这种不言而喻性只是一种假象，就像我们通过在对伽利略的思想本身的解释中所进行的连带思考而上述这些基本特征中所明显获得的那样，甚至那种对伽利略而言始终存在着的而随后很长时间被遮蔽着的几何学的应用意义也有其复杂的意义源泉。由此可见，自伽利略起，观念化的自然就开始偷偷地替代前科学的直观的自然了。

所以，对技艺工作的真正意义所作的任何偶然的（或者也是“哲学的”）反思始终都停留在观念化了的自然上，而不必对从前科学的生活及其周围世界中产生的新的自然科学连同与之不可分割的几何学从一开始就应当服务于它的那个最终目的彻底地进行沉思，即不必对这个必定还是存在于**这种生活**本身中的并且必定是与它的生活世界相关的目的进行沉思。生活在这个世界中的人们，其中也包括自然科学家，只能对**这个世界**提出他们的一切实践的和理论的问题，而且他们只是在理论上涉及到了**这个**处于无限开放的未知视域中的**世界**。一切合法的知识都只能是关于合法地把握到的对现实的和可能的经验现象的过程作出预言的知识，对于这些经验现象，人们可以借助于经验的扩展并通过系统地深入到那些未知视域中去的观察和实验加以描述，并以归纳的方式加以证实。诚然，按照科学方法的归纳，这也是从日常的归纳中发展而来的，但这并没有对作为一切富有意义的归纳的视域的这个预先被给予的世界的根本意义作出丝毫改变。我们所发现的这个世界正是一切已知的和未知的实在之物的世界。时空的形式连同一切归属于这种时空形式的物体的形状，都属于这个世界，即属于这个现实地经验到的直观的世界，按照我们肉体的个体存在方式，我们本身也都生活在这个世界之中。但是在这里我们却丝毫没有发现那些几何的观念之物，没有发现几何的空间，没有发现数学的时间及其一切形状。

这是一个重要的说明，尽管它如此寻常。但是，这一寻常的看法却恰好被精确的科学淹没了，而且自从古代的几何学以来就已经被这样一种替代过程淹没了，即以一种方法上的观念化功能暗中替代了那种直接地作为在一切观念化那里被当作前提的现实性而被给予的东西，而后者又是在一种在其方式上不可逾越的证实中被给予的。这个现实地直观的、被现实地经验到

的和可经验到的世界，我们的全部生活都实践地发生于其中的这个世界，作为它所是的这个世界，它在它自己的本质结构和它自己的具体的因果样式中永远是不可改变的，不管我们所从事的是非技艺的或是技艺的。因此，它之所以也是不可改变的，是因为我们发明了一种特殊的技艺，即一种几何学的和伽利略式的技艺，一种在此被称之为物理学的技艺。我们通过这种技艺实际上完成了什么呢？恰好是一种扩展到无限中去的**预言**。对此我们可以说，一切生活都依赖于预言，或依赖于归纳。在最原本的方式上，每一种素朴经验的存在确定性都曾经是归纳的。"被看到的"事物总是多于我们从它们那里所"实际地和真正地"看到的东西。看、感知在本质上既是一种与预先拥有（Vor-haben）相一致的自身拥有，又是一种预先意谓。一切实践及其预先拥有都含有归纳的意思，只是通常的、甚至被明确地形式化了的和"被证实了的"归纳的知识（预言）是"非技艺的"，从而不同于那些富有技艺的"方法论的"归纳，后者在伽利略的物理学的方法论中是以其能力提升到无限中去的归纳。

于是，在几何学的和自然科学的数学化中，在可能的经验的开放的无限性中，我们为生活世界，即在我们的具体的世界生活中不断地作为现实的东西而给予我们的世界裁剪了一件非常合身的**观念外衣**，即一件所谓客观科学的真理的外衣，这就是说，在一种（正如我们所希望的那样）能现实地贯彻到个别的情况中去的和能不断证实的方法中，我们首先为生活世界的具体直观的形状的现实的和可能的感性充盈构造出了确定的数量指数，借此我们就获得了对具体的、还没有被给予的或不再被现实地给予的、以及生活世界中的直观的世界事件作出某种预言的可能性；这种预言要远远地胜过日常预言的那些功能。

这件"数学和数学的自然科学"的观念外衣，或这件符号的

外衣，即符号的数学理论的外衣，包括了所有那些对于科学家以及受过教育的人来说作为“客观实际的和真正的”自然而**代表着**生活世界、**化装成**生活世界的东西。这件观念的外衣使得我们把一种**方法**的东西当作了**真正的存在**，这种方法在此是为了在无限的过程中通过“**科学的**”预言去改进在生活世界现实地被经验到的和可经验到的范围内原本只是可能的**粗略的预言**：这种观念的化装使得**方法、公式、理论的本真意义**永远成了不可理解的，并且在这种方法的质朴的形成过程中从未被理解过。

因此，这样一个**根本的问题**还从来没有被人们意识到，这样一种事实上作为活生生的历史事实的质朴性是怎样成为可能并不断成为可能的，当没有人能对这样一些功能的本真意义和内在的必然性作出一种真实的理解时，这一现实地指向一个目标、一个无限的科学任务的系统答案、进而不断取得无可置疑的结果的方法如何能够发展，而后它又如何能够经历几个世纪一直有效地发挥作用。因此，人们所缺乏并且还会继续缺乏的正是那种现实的明见性，在这种明见性中，认知性的制作者（der Erkennend－Leistende）本人不仅能够解释他所制成的新的东西和他用以制作的东西，而且能够解释一切由于沉淀化或传统化而被隐藏起来的意义蕴涵，从而能够解释他自己的构造物、概念、命题、理论的固定预设。难道科学和科学的方法不像一架能制作明显地非常有用的东西的和可靠的机器吗？每一个人都能够学会正确地操作这架机器，而丝毫不必懂得它所产生的功能的内在的可能性和必然性。但是，几何学、科学能够像一架机器那样预先从一种类似意义上的完全的——科学的——理解中被设计出来吗？难道这不会导致一种“无穷的回归”吗？

最后：难道这不是一个与通常意义上的本能的问题不相上

下的问题吗？它难道不是一个**被遮蔽着**的**理性的问题**吗？只有当被遮蔽着的理性显示出来时，它才知道其自身为理性。

伽利略，这位物理学或物理学的自然的发现者，或者说，为了给予他的前辈以公正起见：这位集大成的发现者，既是**发现的天才**，又是**掩盖的天才**。他发现了数学的自然、方法的观念，他为无止境的物理学的发现者和各种发现开辟了道路。与**直观世界**的（作为它的不变形式的）**普遍的因果性**相反，他发现了自他以来一直被称之为**因果规律**的东西，发现了"**真正的**"（观念化和数学化了的）**世界的**"先天形式"，即发现了"精确的规律性的规律"，据此，**每一个**"自然"——观念化了的自然——的事件都必须服从精确的规律。所有这一切都是一种发现-掩盖（Entdeckung-Verdeckung），直到现在为止，我们还把它当作一种素朴的真理。甚至在原则上说，这丝毫没有因为从新的原子物理学方面对"经典的因果规律"所作出的所谓哲学上革命性的批评而有所改变。因为在我看来，在一切新的东西那里毕竟始终保留有**原则上的本质性的东西**：即在公式中被给予的、只有从公式出发才能加以阐明的**自在地数学的自然**。

我当然也**非常严肃地**继续把伽利略称之为近代伟大发现者的顶尖人物，同样，我当然也非常真诚地赞叹经典和后经典的物理学的伟大的发现者和他们的**思想成就**，他们的思想成就丝毫不亚于单纯**机械的**成就，而事实上是**令人极其惊异**的。这一成就完全没有因为把它作为**技艺**所赋予的解释和**原则上的批评**而遭到贬低，原则上的批评表明了，对于物理学家来说，即使对于伟大的或最伟大的物理学家来说，这些理论的原本的、原始的-真正的意义仍然是**被遮蔽着的**，并且必定仍然是被遮蔽着的。这并没有涉及到一种形而上学地穿凿附会地加进去的和陷入到思辨中去的意义，而是涉及到了一种在**最有说服力**的明见性中

成为其**本真的**、惟一现实的意义，这种意义是与**方法**的意义相对立的，后者在对**公式**和公式的实践**应用**的操作过程中，即在**技术**的操作过程中有其自己的理解。

迄今为止我们以这种方式所谈到的仍然是单方面的，而这并不能满足于那些导向新的维度的问题的领域，只有当一种沉思展示为对这个生活世界和作为它的主体的人的沉思时，当我们按照它的最内在的动力来进一步解释它的历史发展时，它才能够被揭示出来。

（i）作为模糊数学化意义之后果的灾难性的误解

随着伽利略对自然的数学化的重新解释，那些超越于自然的、错误的结果也被确定下来了，从伽利略的解释出发，这些结果是如此地容易理解，以致它们能够统治直到今天为止的关于世界观的所有其他的发展。我的意思是指伽利略的著名的关于**特殊的感性质性的单纯主观性**的学说，这种学说后来很快就被霍布斯前后一贯地理解为关于感性直观的自然和世界一般的全部具体现象的主观性的学说。诸现象只存在于主体中，它们只是作为发生于真实的自然中的诸事件的因果结果而存在于主体中的，而这些事件自身只是按照数学的发生而存在的。如果我们生活的直观世界只是主观的话，那么，关于前科学的和科学以外的生活的、与生活的实际存在相关的全部真理就失去了其价值。只有当这些真理含糊地表明（尽管是虚假的），在这个可能的经验世界背后存在着一个超越于它的自在的东西，它们才不会成为无意义的。

与此相关联，我们还阐明了一个更进一步的关于新的意义构成的结果：即一种从新的意义构成中作为“不言而喻性”而产生出来的物理学家的自我解释，这种解释直到最近还是居于支配地位的。

自然在其“真正的存在自身”中是数学的。从这种自在中，关于时空的**纯粹**数学就可以使一个在**绝然的**明见性的、作为无条件的普遍有效的规律层次获得一种知识：直接地说，就是获得了关于先天构造的公理性的基本规律，并通过无限的中介获得了其他的规律。就自然的时空形式而言，我们恰好拥有一种为我们(正如后来所称为的那样)**“生而固有的”权能**，通过这种权能，我们就确定地认识到了作为在数学观念性之中(在一切现实的经验之前)的真正的自在的存在。因而它本身也是含蓄地为我们生而固有的。

另外，这也涉及到较为具体的普遍的**自然规律**，尽管它也彻底地是数学的。它是“**后天的**”，是通过归纳而从那些事实的经验的被给予性中获得的。在想象中完全可以理解：关于时空的先天的数学与归纳的——哪怕是应用着纯粹数学的——自然科学是存在着尖锐对立的。或者也可以说：理由和结果之间的纯数学的关系完全不同于实在的理由和实在的结果之间的关系，因而完全不同于自然的因果关系。

然而，关于**自然的数学**与终归也属于这种自然的数学的**时空形式的数学**之间的这种关系，即在后一种**“生而固有的”数学**与前一种**非生而固有的数学**之间的关系，毕竟会使人逐步产生出一种**不清晰**的不快的情感。因此，与我们将其归之于上帝这个创造者的那种绝对的知识相比，人们可以说，关于纯粹数学的知识只有一个缺陷，即：它虽然始终是一种绝对明见的知识，但为了把一切以时空的形式在诸形状方面“实存着的东西”(Existierende)实现为知识，因而实现为明晰的数学，它还需要一个系统的过程。与此相反，对于在自然中具体地实存着的东西来说，我们根本没有先天的明见性；我们必须从经验的事实中才能归纳出那超出时空形式之外的整个自然的数学。但是，这个世

界自身难道不是完全数学的吗？它难道不也是必须被设想为一个统一的数学系统，从而能在一种统一的自然的数学中成为可实际描述的吗？这种统一的自然的数学难道正是自然科学所永远寻求的吗？即：自然科学所寻求的难道正是被某个在形式方面“公理化的”规律系统所包括的东西，而且这个规律系统的公理体系永远只是一种假设，因而决不可在现实中达到的吗？为什么它不能被真正达到呢？为什么我们就没有希望去发现作为这样一个真正的绝然地明见的公理的、自然自身的公理系统呢？这难道是因为我们在此事实上缺乏那种生而固有的能力吗？

在某种表面化了的、或多或少已经技术化了的关于物理学及其方法的意义形态中，上述这种区分是“完全清楚的”：这是“纯粹的”（先天的）数学和“应用”数学之间的差别，是“数学的实存”（纯粹数学意义上的实存）和数学地形式化了的实在的实存（在这里，数学形式也是具有实在属性的一部分）之间的差别。然而，即使像莱布尼茨那样杰出的天才，为了使一种实存和另一种实存——因而一般说来，为了使具有时空形式的实存，即作为纯粹几何的实存和具有其事实实在形式的普遍的数学的自然的实存——在其真正的意义上得到把握，以及为了使这二者之间真正的相互关系得到理解，也对这个问题绞尽脑汁思考了很长时间。

至于这些不清晰性对康德的先天综合判断问题以及对他在纯粹数学的综合判断和自然科学的综合判断之间所作的划分都起了哪些作用，我们必须在以后加以详细地研究。

这种不清晰性后来随着纯粹形式的数学的发展和在方法上的不断应用似乎还有所增加和变换。这样一来，不仅“空间”和纯粹**形式地**定义了的“欧几里得集”会发生混淆，而且**现实的公理**（即在这个词的古代通常意义上的公理）作为在纯粹几何学的思想的明见性中或者也在算术的、纯粹逻辑的思想的明见性中

所把握到的、无条件的有效性的理想规范，和非真正的“公理”——这个词在集合论中根本不表示判断（“命题”），而是表示作为一个无内在矛盾地形式地构造出来的“集”的定义的组成部分的命题形式——也会发生混淆。

(k) 数学的自然科学起源问题的基本意义[①]

正如一切以前所指出的不清晰性一样，这些不清晰性也是**原始的活生生的意义形成之改变**的结果，或者说，是由此才成为方法的、并且是在其任何一种特殊的意义上才成为方法的、原始的活生生的任务意识之**改变**的结果。如此一来，这种已形成了的方法，即对任务的进一步实现，作为**技艺**的方法，它自身就被继承下来了，但是它的现实意义并不因此而被直接继承下来。正因为此，只有当科学家本人发展出一种能力，以便于**去追溯其一切意义形成和方法的原始意义**，即去追溯**历史的原促创的意义**，尤其是去追溯所有后来作为**意义遗产**的同样的意义**时**，一种理论的任务和功能如同一门自然科学（和一般世界科学）的任务和功能一样，后者只有通过方法的无限性才能掌握其课题的无限性，并且也只有通过一种抽空意义的技术的思想和行动才能掌握这些无限性，才可能是或永远是现实的和原始的意义的。

但是，数学家，或自然科学家，从好的方面说，至多是一位天才的方法技术家——一位他必须将他独自寻找到的那些发现归因于方法的技术家，恰好完全不能按通常的方式去进行这样一些沉思。在其实际的研究领域和发现领域中，他根本不知道这些沉思必须加以澄清的所有那些东西全都具有**澄清的必要性**，并且完全不知道这是为了最大的、对于一种哲学或科学来说是

[①] 这里的标题排列按字母顺序缺“j”项。《胡塞尔全集》本与这里的文选本均如此，故不做改动。——译者

决定性的兴趣的缘故，即是为了关于**世界本身、自然本身**的实际的知识的兴趣的缘故。而这恰好是通过一种传统地被给予的、已成为**技艺**的科学而被丢失了的，在某种程度上说，这在科学的原促创中就已经完全是规定性的了。任何一种由某个外在于数学的、外在于自然科学的研究领域所引起的企图，即能够将这个研究领域引向一些深思的企图，都会被当作"形而上学"而受到拒斥。然而，作为把自己的生命献身于这些科学的专业人员，他本人最好必须知道——这在他看来是如此地明白，他在自己的工作中所要做的和所要完成的是什么。任何从仍需加以说明的历史的动机中、也是在这些研究者那里被唤醒的哲学的需求（"哲学-数学的"需求，"哲学-自然科学的"需求），都是以适合于它们自己的方式而被充实着的，当然，正需要加以深入探讨的整个范围还完全没有被看到，所以根本没有被问到。

(1) 我们解释的方法论特征

最后，关于我们在本节的许多交织在一起的考虑中所遵循的而且有助于我们的总目的的方法，在这里还有话要说。为了达到一种在我们的哲学处境中非常必要的自我理解，我们所参与的历史的沉思需要澄清**近代精神的起源**，从而需要澄清——由于还不能足够估价关于数学和数学的自然科学的意义——科学的起源。这同样意味着：澄清起源动机和思想运动，因为这二者导致了关于它们的自然观念的构想，并由此导致了在自然科学本身的实际发展中实现自然观念的运动。在**伽利略**那里，可以说这种成问题的观念才第一次作为完成了的观念出现；因此我把一切考虑（因而把以某种方式观念化和简化了的事况）都跟他的名字相联系，尽管一种更精确的历史的分析也能够满足于那种他在其思想中将之归功于"前辈"的东西（顺便提一下，我将以类似的方式，并且以充分的理由将这种分析继续进行下去）。

考虑到他所面临的处境，考虑到这种处境必定会对他产生促动，并且按照他著名的格言已经对他产生了促动，有些问题也许是可以迅速确定下来的，因而对自然科学来说，整个意义给予性的开端也可以得到理解。但是，在这里我们已经遇到了在后来的和最近的时代所发生的意义的转移和掩盖。因为我们这些进行着沉思的人，本身就处于这个时代的**魔力**之下（并且，正如我所预先假定的那样，也包括我的读者）。由于我们处于反思之中，我们暂时对这些意义的转移还一无所知；但我们却认为自己十分清楚地知道这些意义的转移，知道数学和自然科学"是"什么，并能成就什么。因为今天还有谁不能从学校中知道它们呢？然而，对新的自然科学及其新的方法的样式的起源意义所作的最初的阐明，已经使后来的诸意义转移中的某种东西成了可感受到的。显然，这些意义的转移也已经影响到了对动机的分析，或至少已使它成为一种更加困难的分析。

出此可见，我们已处于一种**循环**之中。对开端的理解完全只能从以其现今的形式而被给定的科学中去获得，在追溯其发展的过程中去获得。但是，如果没有对**开端**的理解，作为**意义发展**的发展便无从谈起。我们别无他法：我们必须成"Z字形"前后来回行走；在这种相互作用中一方必须有助于另一方。对一方的相对澄清所带来的是对另一方的一些阐明，反之亦然。因此，我们必须以历史的考察和历史的批判的方式，而这种历史的考察和批判又必须以伽利略（同样后来以笛卡尔）为起点沿着时间的顺序进行，不断作**历史的跳跃**，因而这并不是偏离，而是有**必要**；之所以有必要，是因为：正如我们已说过的那样，我们承担着从我们的时代及其"科学的总崩溃"的"总崩溃"的处境中产生出来的自身沉思的任务。但是，这项任务最先涉及到的却是对新的科学，尤其是对精确的自然科学的起源意义所作的沉思。

因为这种精确的自然科学，正如我们以后必须继续遵循的那样，从一开始并且以后也会继续在其所有的意义转移和误入歧途的自身阐释中，具有并仍将具有对于现代实证科学、现代哲学，甚至现代欧洲人的精神的形成和存在来说的决定性的意义。

属于这种方法的还有这样一个事实：对于读者来说，尤其是对于从事自然科学的读者来说，那种从来都不使用自然科学的说话方式的做法，使他们感到很痛心，并且感到这简直像是一种业余知识。这种说话方式应当有意识地加以避免。即使做到了这一点，也会遇到某种思想方式上的重大困难，因为这种思想方式处处都想使"原始的直观"发挥作用，因而想使前科学的和外在于科学的生活世界发挥作用，亦即使在自身中包括了一切实际生活，其中也包括了科学的思想生活，并且是作为富有技艺的意义形成之源泉而产生的生活世界发挥作用。我已说过，所有这些都属于这样一些困难，即：一方面必须对生活中的素朴的说话方式作出选择，但另一方面又必须使用那对于证明的明见性来说必不可少的东西。

然而，在一种高于生活的素朴性的反思中，向生活的素朴性的真正回归，是唯一可能的一条可用来克服那种处于传统的客观主义的哲学的"科学性"之中的哲学素朴性的道路，这条道路将逐步地得到说明，并最终得到澄清，同时，它将为曾经反复被提到过的新的维度打开大门。

在此还须补充一点，在某种意义上可以说，我们的一切说明只是在位置的相对性上有助于理解，并且我们对在附加的批判中产生出来的疑虑所表明的观点（我们作为现在正在进行着沉思的现代人对此是不能保持沉默的）有其方法上的功用，即它应当为我们的思想和方法做好准备，这些思想和方法在我们自身中作为沉思的结果也应当逐步地具体化，应当有助于我们的解

放。出自“实存的”理由的一切沉思当然是**批判性的**。但是，我们不能疏忽的是，以后我们也要使我们沉思的进程和我们批判的特殊方式的基本意义达到反思性的知识形态。

第 3 节 生活世界和观念化的客体化

在前科学的经验生活中，我们处于变化着的感性事物的被给予性的赫拉克利特之流中，在这些被给予性的变化中，我们虽然在素朴的经验明见性中具有某种确定性，例如，当我们看到、触摸到或触及到、听到同一个事物时，我们必须根据它的性质来认识它，并且必须在经验的“重复”中把它证实为一个客观地、现实地存在着的东西或如此存在着的东西；但是，显而易见，对我们来说在这里作为这同一个事物的知识而成为自身的东西，必然是一种在大概中、在或大或小的完整性的模糊不清的差别中还悬而未决的东西。然而，这种出自被重复经验到的众所周知的东西在一切关于它的已知的东西中又必然只是相对地被知悉的，它在一切东西中都具有一个开放的不可知性的独特视域。因此，在经验活动本身中包含着各种样式，这里始终存在着某种像对实事更靠近的、对它更精确的认识一类的东西，并且在其中，在“更精确的规定性”的标题下存在着一种可能持续不断的修正，例如，对作为平滑的和平坦的、作为均匀的红而被看到的以及诸如此类的修正，对作为“在真实性中”略显粗糙的、不平坦的、有斑纹的等等东西的修正。所以，这只有在我们的经验生活与我们周围的人的群体化中才是正确的。我们中的每一个人都有自己的经验表象，但在通常的确定性中，每个在场者（Anwesende）都能经验到同一个事物，并且都能在他所经验到的东西的可能进程中去认识具有类似性质的同一个事物。因此，这就

涉及到了我们正常的实践的生活整个地得以进行的那个日常的共同世界。所有那些被我们在此当作现实存在着的东西，恰好由于共同的经验，总是被理解为了对所有的人存在着的东西。并且，不仅每一种在这里被视为可认同的规定性都处于一个可能开放的、较确切的规定性的视域之中，而且每一个视域一旦超出在经验客体中被共感知的东西和已经被共知的东西之外，就都处于一个开放的视域之中，进而处于无限的未知事物之中，即处于可能的经验知识的事物之中了。现在与此相应的也同样只是模糊不清的因果性的、属于模糊不清的事物的一些视域；只要它们在规定性中是经验所熟悉的，它们就是与或然的规定性中所经验到的诸状态及状态的改变相关的，而且都有其尚未完全确定的因果性的视域，都与那些未知的、外在的事物的视域相关。

经验世界的这一样式，作为在开放的不确定的视域中或多或少地具有某种完全的规定性的不确定状态之中的存在方式，并不妨碍平常的实践生活的进程，譬如，作为平常人的世界而存在着的这个日常世界，它的生活是与一个平常的、在某个平常的经验类型中成为众所周知的事物的领域相关的，并且只是对于在不确定的类型中可认同的东西来说才去考虑它们的。除此之外，那种悬而未决的东西，在实践上则是无关紧要的，因而这里需要有关于事物的一种实践上完整的精确性和一种实践上完整的认识，正如这些事物都是被现实地创造出来的一样，它们在其真实的存在中都是能够不断得到证明的。事实上，平常的实践生活只是熟悉它们，只是在使用它们。

但是，在我们的经验世界——我们在生活中不断地将之作为现实的经验世界来拥有的世界，作为赋予世界这个词以惟一原始意义的世界——的这一不容变更的样式中，科学的世界知识，即古人所说的哲学是如何可能的，它应当怎样说明其哪怕只

是作为一项使命的动机，而且是在那种对我们来说完全不言而喻的具有科学客观性的、必须首先在原始的世界概念的发展和再造中所形成的意义上来说明其动机的？因此，这种意义对我们来说已成了不言而喻的，早就值得我们努力去澄清的是，在这里已经有了一个发展的结果，我们必须对这一结果的原始动机和原始的明见性加以探讨。

随着对一种普遍的理论的兴趣的首次突破，我们还注意到了这个作为原始经验世界的世界的最一般的和不变的特征，相应地，也注意到了这个世界的经验本身的不变的特性，而在理论的兴趣中，哲学连同其普遍的主题：所有的一般存在者、存在者的一个万有总合体和万有统一体，则都沉入到了历史之中；尤其是我们还注意到了这个世界的普遍的因果样式，但另一方面，也同样注意到了对经验事物的总是模糊不定的认识方式的普遍结构。随着向经验事物的深入，很快也就会产生其相对于个别的和相互的经验者的知识，因为同一个事物只有在不确定的、主观的、感性的被给予性方式的变换中才能被认同为同一个东西。然而，怎样由此出发去获得一种绝对的、精确的可规定事物的观念，即获得不仅是被现实地经验到的和可现实地经验到的事物的观念，而且是普遍具有无限开放的、现实的经验绝对不可在其进展的有限性中加以逾越的世界视域的事物的观念呢？怎样在这里获得一种精确的普遍因果性的观念，以及与在事实的可经验性的领域中的一切经验的归纳相反，获得由于原初的无限世界的经验结构而未得到规定的和开放的持久性的东西的一种精确的、普遍的可归纳性的观念呢？因此，正如我们也可以说的那样：怎样获得从**意见**(δόξα)到**知识**(ἐπιστήμη)的跳越，以及在后一个题目之下怎样获得一个在理性上可认识的自在之物(An-sich)——一个在感性经验的事物中只是作为显现而表现出来的

东西或只是主观地、相对地表现出来的东西——的观念呢?

精确的客观性是方法的功能,它完全是在经验世界中(即在"感性世界"中)被人类训练出来的,但并不是作为行动着的实践、作为对预先被给予的经验事物加以重构和再造的技术来训练的,而是作为一种实践来训练的,那些不完全确定的事物表象在实践中构成为质料,而且在一种普遍的思想态度中,即在对于一个作为"任何一个事物一般"而言的例子的示范性的个别事物的思想态度中,总是不完全的但又非常完整的主观的表象的那种无限开放的多样性被看作是贯穿始终的,而且在这种可能性的活动中,总是能够从每个[表象]中触及到可能完整的线索。因此能使直观的虚构以及不断增强的次序等一些经验(即事实上的经验)得以继续进行下去的能力是有限的,这些经验作为人们将通过经验越来越完整地认识到的实例事物的现实直观很快会被中断,即使一个"较为完整的"事物的空乏的预期必然地被共同给予出来,但是,对多加(plus ultra)的实际意向是不充实的,这种空乏的预期还不如作为不断设定的次序的完整性次序的已经空乏地描画出来的不断设定。在这里,观念化的功能就在于:"反复的"设想在指向次序的空乏的前构思(Vorentwurf)时,次序的空乏的想法作为可能被想到的充实,将会随着一个新的次序达到前构思,可能的充实也将再次被思考到,如此再三反复,以至无穷。

首先在绝对的普遍性中形成可重复进行的进一步设定的观念,在一种特有的明见性中,作为可自由设想的和明见地可能的无限性,就意味着开放的无限性,代替有限重叠的则是在绝对的再三重复中或在能通过理想的自由而更新着的东西中的重叠。借此,实例事物本身的属性就得以观念化了,并成为对于一个在绝对的普遍性中的事物一般的明见地形成的思想来说的一个例子。这样,作为关于可能思考到的和精确的、相对完整的描述的

已被构思出来的无限性之统一体的观念的特性就产生出来了，这种特性将贯穿于观念的一致的认同之中。这样，事物本身作为它的诸特性的存在者，即作为它的一切特性以及包含在对它们所作的一切描述中的那些特性的存在者，都被观念化了，而这些贯穿于被构想出来的无限的万有总合体中的描述恰好又使每一种特性和事物本身的同一性不断地在无所不包的统一性的贯通中得到了完善。因此，在这种无限整体的观念的贯通中就产生了一种不仅是现实的、而且是理想地可能的经验之事物的事物本身的观念的认识。因而这样一种观念化也就克服了那种认知活动的可能的有限性的限制，它连续地伴随着一切现实的经验已知性的开放的世界视域。即使从外表上看，在从相对熟悉到不熟悉的诸事物及其范围的经验的进展中，这种观念化的思想也会获得经验世界——作为在被设想到的和可能设想到的外部经验的继续进行中，并且总是在无限的完善中能更加理想地获得的世界认识，作为出自一种“再三”想到的经验充实的更新中的认识——的无限性。

这样一来，这个被观念化了的世界就具有了关于事物的一种观念的无限性，对于这些事物来说，每一个事物本身都从那些相关的描述中指明了一种观念的无限性，即它——更加理想地——指明了各相关描述的一致的同一性的统一体。

正如人们所看到的那样，这种关于世界的复杂的观念化每次都会向实际的世界经验的事物提出一个观念，即一个关于某种更加理想地可设想的无限完善着的认识以及在被构想的无限性的贯通中达到绝对完善的认识的观念。但与此同时，如下一种功能并没有实现出来，即对于每个预先被给予的事物来说，这种功能都会创造出它的个体的观念的存在，同时这种桥梁作用对于已获得的诸观念的观念的多样性的使用来说，就构成为了

对总是预先被给予的现实经验的世界的应用。事实上,从已形成的功能中可以看出(只要这种功能现实地作为精确的科学而存在着),精确的客观性就是一种认识功能,这种认识功能首先预设了一种能够从作为可确定地产生出来的并且可无限地、系统地构造出来的观念中创造出一个世界的系统的和确定的观念化的方法,其次,这种认识功能又可以使这些可构造出来的观念性的东西对经验世界的可应用性成为明见的。

在此被普遍表述的这个问题就是**关于"客观"科学**、客观科学的哲学的**历史可能性的问题**。这种科学实际上早就以它自己的方式历史地在此存在了,它在接受上述任务的观念的过程中,至少是在一门分支学科中就已经获得了非常丰富的现实内容,如作为精确的数学和数学的自然科学。问题在于,不仅它的历史事实的起源位置必须按照地点、时间和实际状况来加以确定,从而使哲学回溯到它的奠基者,回溯到古代的物理学家,回溯到爱奥尼亚等,而且它必须从其原始的精神动机中,因而必须在其最原始的以及由此出发在原始状态里不断形成的**意义性**(Sinnhaftigkeit)中加以理解。"感性的世界"就属于此列,当它作为意义的基础而经常一起发生作用时,这个世界才会作为世界而被给予出来,而且正如它在现实经验中所给予出来的那样。在历史的变化中,"感性的世界"既处于其独特性的样式之中,而又恒定不变地处于其不变的普遍性结构之中。

至于认识的可能性——作为客观科学认识的可能性的其他问题(人们在此所说的是纯粹"认识论的"问题)——与前面谈到的历史可能性的问题是怎样的关系,这只有在我们沉思的更进一步的进程中才能对之加以澄清。从我们在此处于其中的历史位置出发,即便是对于历史的追问来说,最初的起源也是不可立即通达的。在世界的某个基本层次中的起源上,我们所关心的

首先是回溯到一种成功的合理的客体化。因为我已经完成了我的自然的世界，即本身作为几何学、作为纯粹数学的世界。

客体化是方法论的事情，并且是奠基于前科学的经验被给予性之中的。数学的方法是从观念对象性的直观表象中"构造"出来和学来的，我们必须有计划地和系统地来使用这一方法①。它不是通过行动从事物中生产事物，它生产的是观念；诸观念都是通过一种特有的精神功能、即通过观念化而产生出来的。

首先是观念化的功能，以及在观念化的功能中作为精神构造物而在相对性中悬而未决的显现多样性的基础上可生产的和可精确地认同的观念。其次是关于出自预先被给予的观念的观念构造物的有计划的构造。二者在相互联系中构成为客观科学的精神，这种精神包含双重的无限性，既"包含"能使同一个事物在其中表现出来的显现多样性的无限性，又包含事物的无限性。

这种观念化的精神功能在"事物显现"、"事物表象"中有其质料。在伴随着作为活生生的存在有效性的显现质料的进程的感知中，这些显现都处于实现的样式中，而不是作为"质料"的显现。我就此在于这种存在有效性的实现中，此在于这种存在有效性的视域的实现中。在这种"综合的"进展中，我并不通过某物和另一某物的"结合"而使这视域构成行动中的一个质料，"事实"上，我在这一进程中指向的是一个统一体，一个存在有效性的统一体，并在运动中指向了视域的不断相合，具体地说，就是指向了整个显现意向性和显现视域的不断相合——具体的意向

① 这种方法可以在不完全的无限想象的基础上构想出一个完全的观念，并且可以通过它自身所具有的主要等级来说明动机。它可以使事物的特性观念化，因而它也可以相对地使它的可认同性观念化，另一方面它也可以使不完全的可经验性观念化，在可经验性中，我们实际的经验将不断地从熟悉的事物进展到不熟悉的事物；因此，在重叠的完全化这一进程中，重叠的一种绝对无限性就被基质化了，即成为了一个观念。

性在充实的运动中则是通过变为直观的东西而成为显现的。但在观念化的思维中，这种实现方式却被改变了，首先是作为可能的、不一定达到的显现的连续直观化的东西，其次是实例性的东西，再次是关于无限性东西的设想，如此等等。

在已实现了的功能中作为物理学而表现出来的精确客体化的这两个块片，一方面是通过纯粹数学、"纯粹思想"中的科学，即在被更确切地规定的意义上加以观念化的和纯粹保持在观念领域中的科学的功能而体现出来的。事实上，通过特定的观念化的和一种出自观念对象性的系统的、有计划的构造的科学方法，科学的全部功能已经表明是预先被给予的、最终能支配万有的功能。这个世界已经客观地存在着了，只要有关这个世界的知识以及由此所构成的观念之物对于每个练习这一方法的人来说是绝对同一的，尽管他的经验直观的表象活动总是与他人有所不同，尽管他人都是为其自己奠基于直观中的观念化活动服务的。

但另一方面，这种数学化功能又局限于单纯时空的形状，或者说，局限于普遍地从属于这个世界的时空结构。我们必须看到，只有在这种结构的本质中，这样一种功能的可能性才会是可能的；因此，精确的客体化至少首先只有对作为物体世界的世界来说才能够具有意义，即在对所有那些在事物中本身并非物体的东西加以抽象的情况下才具有意义。

二、一门生活世界科学的基本特征

第4节　作为客观科学一般问题中之局部问题的"生活世界"问题

借助于对前面的论述所作的简单当下化，我们也许就回忆

起了如下一个已产生效果的事实：科学是一种人类的精神功能，历史地看，即使对每个学习的人来说，它也都是以作为存在者而被普遍地预先给予出来的、直观生活周围世界的开端为前提的，但是对科学家来说，它在其自身的练习和继续进行中，也同样是不断地以存在于它自己的自身给予活动的各自当下性中的这个周围世界为前提的。例如，对物理学家来说，这个周围世界就是指，他在其中看到了他的测量仪器，听到了有节奏的击打声，测量出了他所见到的范围等等，此外，他还知道他本人及其所有的行为和理论观点都被包含在这个周围世界中。

如果说科学提出并回答了某些问题，那么，从一开始起，并且必然会继续如此，这些问题都是建立在这个预先被给予了的世界的基础之上的，即都是对这个预先被给予了的世界的存在来说的，因为这些问题的生活实践和所有其他的生活实践一样，恰好都是保持在这个预先被给予了的世界之中的。作为前科学知识的知识在这个世界中已经发生了一种持久的作用，通过它的各种目的，这个世界就能够在其意指的意义上将它充分地实现出来，即使总是在通常的意义上对于可能的实践生活整体来说也同样如此。只不过是出生在古希腊的人属（哲学人属，科学人属）看到了这种目的观念之所以能成为自然此在的"知识"和"真理"的原因，以及对一切知识来说的某种规范的更高等级（Dignität）之所以能归之于那种再生的"客观真理"观念的原因罢了。与此相关，最后就产生了关于一种普遍的、能把一切可能的知识都包括在其无限性中的科学的观念，这就是近代的冒险的主导观念。如果我们把这些观念都加以当下化，那么很显然，我们就会要求对科学的客观有效性和全部任务作出一种明确的澄清，即我们首先就要回溯到这个预先被给予的世界。当然，对于我们所有的人来说，即对于我们人类视域中的、因而在与他人的

每一种现实联系中的人格来说，它都是作为“这个”世界或这个一般性的世界而被预先给予出来的。因此，就像我们详细阐明的那样，它是一个持久的有效性的基础，一个不言而喻的一劳永逸的源泉，我们无论是作为实践的人还是作为科学家，都会不加考虑地需要这个源泉。

现在如果这个预先被给予的世界应当成为一个固有的课题的话，当然这只是就科学的负责任的论断而言的，那么这就要求对前沉思作一种特殊照顾。对此，要想去澄清那种对于真正科学的、因而处于生活世界这一题目之下的普遍的任务来说应当被提供出来的东西，以及在某种程度上说它在这里还应当产生某种在哲学上具有重要意义的东西，这并不是很容易的。单单对生活世界的本真的存在意义所作的最初理解就已经很困难了，况且这种存在意义有时可理解为狭义的，有时又可理解为广义的。

这就是我们如何在这里达到作为一个科学课题的生活世界的方式，这个课题既可以作为一个服务性的课题，又可以作为客观的科学一般的全部课题中的一个局部课题而显现出来。这种科学是一般科学，因此，按照其客观功能的可能性，它在其所有的特殊形态（实证的具体科学）中就成了不可理解的。如果说它在这方面成为一个问题的话，那么我们就必须从它自己的活动中走出来，必须对它保持一段距离，以便对处于谓词思维和陈述的系统关联之中的它的理论和结论作出一般性的通观，但另一方面，这也是对由那些正在工作着的和相互协作着的科学家所熟悉的行为生活、各种意图、目的中的每个规定（Terminieren）和规定的明见性所作的通观。因此，尽管科学家向生活世界及其始终都是可支配的直观的被给予性所作的追溯是以各种不同的一般方式而再三地实现出来的，但这种追溯也同样是成问题的。

对此，我们马上可以共同估计出那些每次都能素朴地适用于这个生活世界的科学家的陈述，这些陈述纯粹是描述性地以前科学的判断方式来进行的，而这种前科学的判断方式又是为处于实践的日常生活中的那些临时性的陈述所特有的。所以，生活世界的问题，或者更确切地说，这个正在对科学家发生着影响并且必定会发生影响的生活世界的问题，只是被称之为客观科学的整体内部的一个局部课题。（也就是说，是为客观科学充分论证服务的一个课题。）

但是必须澄清的是：在明见地论证客观科学的功能这个一般问题之前，这个生活世界所固有的和持久的存在意义的问题就已经对生活在其中的人们具有了一种卓越的意义。人们并不总是具有科学的兴趣，即使科学家也并不是始终都处于工作中；甚至还出现过这样一种情况，正如历史所表明的那样，一种曾习性地生活在早已促成了科学兴趣中的人属，也并不总是生活在这个世界中。因此对于人类来说，生活世界始终是先于科学而存在着的，就像它在科学阶段中仍然还在继续进行着它的存在方式那样。由此可见，人们不仅能够展示出这个生活世界自身的存在方式问题，而且完全能够在这个素朴直观的世界的基础上使一切客观科学的意指和知识都失去作用，从而能够普遍地考虑到那些在其固有的存在方式方面得以凸现出来的科学的、因而又是普遍有效的具有决定性的任务。这个问题难道不可以成为一个重大的研究课题吗？难道借助于这个首先作为特殊的科学理论课题而呈现出来的问题，我们不到最后就已经开启出"第三个维度"了吗？因而难道我们首先就没有责任使这整个课题与客观科学（就像"表面"上的其他一切课题一样）连接在一起吗？首先，这整个课题必须是独特地和无信仰地显现出来的，虽然有些佯谬将会显示出来，然而还是可以解决的。在这里，大家

首先要强使自己接受,并且必须要考虑到:对生活世界的本质所作的正确理解和某种适合于生活世界的"科学的"处理方法,因为无论在什么地方,"客观的"科学性毕竟不应当成为一个问题。

第5节　对关于生活世界科学的问题的说明

(a) 客观科学与一般科学的差别

难道这个生活世界本身不正是众所周知的,因而在一切人类生活中总是不言而喻的,并且在其类型学上总是已经通过经验而为我们所熟悉的吗?难道所有关于它的陌生视域不正是单纯不完整的熟悉的视域,即首先在其最一般的类型学方面是熟悉的吗?当然,对于前科学的生活来说,这种熟悉及其方式足以能够使陌生过渡到熟悉,并在经验(在自身中证实着的和在此有别于假象的经验)和归纳的基础上获得暂时性的知识。它对于一种日常实践来说足够了。如果从现在起某个更进一步的东西能够并且应当被提供出来,如果某种科学知识应当得到实现,那么,在此除了客观的科学所拥有和完成的东西之外,能够成为问题的会是什么呢?难道科学知识本身不正是指向一个对每个人来说都是绝对普遍有效的知识基质的吗?但这又是一种佯谬,我们坚持和要求我们自己的论断,因为在这里人们并不能通过我们大家在其中都受过教育的几百年来的传统,而把流传下来的客观科学的概念强加给一般科学。

"生活世界"这一标题也许能够并要求提出各种不同的科学任务,尽管这些任务在本质上是彼此相关的,也许恰好就属于那种真正的和充分的科学性,只是所有这些具有一致性的、但却是遵循着其本质上的奠基秩序而得出的科学任务还值得讨论,譬如,这些科学的任务不能被认为是一种客观逻辑的、自在的功能

(那种在生活世界内部的功能),同时,其他一些科学任务一般说来也不可在研究中被接收;因此,绝对不能在科学上按照如下的方式去追问:这个生活世界是如何不断地作为一个基础而发生作用的,它的各种各样的前逻辑的有效性为何对于逻辑的、理论的真理来说是奠基性的。而且,这个生活世界本身所要求的并且是在其普遍性中所要求的科学性,也许是一种特殊的科学性,而恰好不是一种客观的逻辑上的科学性,但作为最终奠基性的科学性并不是较低级的科学性,而是按照价值来说较高级的科学性。但是现在,这种完全不同的科学性,即迄今为止客观的科学性始终都归之于它的科学性,如何才能实现呢?客观真理的观念按照其整个的意义是通过与前科学的和外在于科学的生活的观念的对比而事先规定了的,这种观念在上述描述过的意义上的"纯粹的"经验中,在其所有的感知、回忆等等的样式中,具有其最终的和最深刻的证实源泉。但是,这些词语必须现实地得到这样的理解,就像科学的生活本身对它们所理解的那样,因此人们并不能把出自任何一种客观科学的心理物理学的、心理学的解释带入到这些词语之中。而且人们首先不能为了预先认识到一个重要的东西,就马上回溯到那些可意指地直接被给予的"感觉材料",仿佛它们就是直接表示这个生活世界的纯粹直观的被给予性的特征似的。现实中最初的东西乃是对前科学的世界生活所作的一种"单纯主观相对的"直观。当然,对于我们来说,这种作为旧的遗留物的"单纯的"东西具有贬义的"δόξα"(意见)的色彩。而在前科学的生活本身中,它自然什么都不具有;因为它是容易证实的一个领域,由此出发,它又是经过周密证实的谓词的知识,准确地说,就像规定着其意义的实践生活意图所要求的那种事情本身一样,它也是十分可靠的真理。当所有那些"单纯主观的相对之物"被遵循着近代客观性观念的科学

家当作贬义的东西来对待时，这种贬义的东西对他自己的存在方式并没有丝毫的改变，正如丝毫不能改变的这样一种东西一样，即对于科学家来说，这种东西本身必须是足够充分的，无论在什么地方，科学家都要回溯到它，并且必须毫无阻碍地回溯到它。

(b) 对客观科学和关于客观科学的科学所作的主观相对的使用

所有的科学都是建立在生活世界的不言而喻的基础上的，因为它们都要从生活世界出发来利用那种对于生活世界的每个目的来说总是必需的东西。但是，生活世界在这种方式中并不意味着使用，科学本身是以其固有的存在方式才认识到自己是科学的。例如，爱因斯坦所使用的是迈克耳孙(Michelson)的实验以及其他研究者对它的检验，而后者又需借助于各种仪器——这些仪器都是迈克耳孙实验的复制品，借助于所有那些属于准则、属于重合发现的东西等。毫无疑问，所有这些正在发挥作用的东西、个人、仪器设备、研究场所等等，其本身又能够成为通常意义上所提出的客观问题的课题，成为实证科学的课题。但是，爱因斯坦却不可能使用迈克耳孙先生对客观存在所作的一种理论的、心理学的和心理物理学的构造，相反，对于他来说，正如在前科学世界中的每个人一样，只能使用可理解的人的素朴经验的对象，在这种生活状态中，以及在这种处于共同的生活世界中的能动性和生产性中，人的此在对于所有那些与迈克耳孙的实验相关的客观科学的问题、意图、爱因斯坦的成就来说始终已经是前提了。这自然是一个经验世界，一个普遍的经验世界，在这个经验世界中，爱因斯坦和每一个研究者也要把自己理解为人，其中也包括理解所有他的研究活动。这个世界和所有那些存在于这个世界中的东西，都是按照科学的目的和其他的

目的来使用的。但另一方面，对于每个自然科学家来说，当他的课题化态度指向世界的“客观真理”时，它们恰好又都具有了“单纯主观相对的”特征。正如我们所说的那样，与此相对应就规定了所提出的那种“客观”任务的意义。这种“主观相对的东西”应当得到“克服”；人们能够并且应当把一个假设的自在的存在和一个对于逻辑的数学的“真理自身”来说的基质都归之于它，人们可以在不断更新的和更好的假设的开端中接近这种“真理自身”，并且始终都要通过经验的证实才能为它作出辩护，这是一个方面。但是，当自然科学家以这种方式客观地发生兴趣并付诸行动时，对于他来说，这种主观相对的东西毕竟不是作为一个无关紧要的通道，而是作为一个对于一切客观证实来说都能为理论的逻辑的存在有效性提供最终根据的东西，因而是作为明见性源泉和证实源泉而发生着作用的。这些被看到的准则、局部领域等都是作为现实存在着的东西来使用的，而不是作为错觉来使用的；因此这种在现实的生活世界中存在着的东西作为有效之物就成了一个前提。

（c） 主观相对的东西是心理学的对象吗？

现在的问题是关于这种主观性东西的存在方式问题，或者说，是关于在其存在的宇宙中得到探讨的科学的问题，自然科学家通常都是借助于对心理学的暗示来解决这一问题的。但是，人们在这里又不能把客观科学意义上的存在者强加给这一问题，无论在什么地方，这个生活世界的存在者都是成问题的。因为，自古以来，至少是自近代对有关世界的知识作出客观主义的论证以来，凡是心理学所意味的东西，这种心理学哪怕是我们所认为的历史上已尝试过的诸多心理学中的一种，都不言而喻地具有一种关于主体性东西的“客观的”科学的意义。因此我们在以后的考虑中必须使一种客观心理学的可能性问题成为一个详

细讨论的对象。但是，在客观性和生活世界的主观性之间的这种对比，事先必须作为客观科学性本身的基本意义得到较为确定的、透彻的把握，并且与那种强加的重要的诱惑不同，必须是可信的。

(d) 生活世界作为原则上可直观的宇宙——“客观真实的”世界作为原则上非直观的“逻辑的基础”

客观科学的观念在精神世界方面(而不只是在自然方面)的实现或可行性的情况通常都怎样呢：这种客观性的观念支配着近代实证科学的整个宇宙，而在一般的语言使用中，它还支配着“科学”一词的意义。由于“科学”这一概念是伽利略的自然科学所采用的，所以它事先就已经是一种自然主义的了，以致于科学的“真实的”、客观的世界首先总是被思考为在已扩展了的词义上的自然。生活世界的主观性的东西与“客观的”、“真实的”世界之间的对比现在就在于：后者是一个理论-逻辑的基底，这个基底原则上并不是一个可感知的东西，即原则上在其固有的自身存在中并不是一个可经验的东西，与此相反，生活世界中的主观性的东西在每个人那里恰好都是通过他的现实的可经验性才得以表明的。[1]

生活世界是原始明见性的一个领域。依照不同的情况，明见的被给予之物要么在感知中“它本身”是在直接的在场中所经验到的东西，要么在回忆中它本身是所回忆起的东西；直观的任何一种别的什么方式都是一种使它本身当下化的东西；每一种

[1] 关于生活的存在的证实在确定了的经验中所产生的是一种充分的信念。即使这种信念是归纳的，这种归纳的预期也仍然是一种可能的被最终断定的可经验性的预期。这些归纳都可以通过相互间的归纳来加以证实。在对可经验的东西所作的归纳的预期中，每一种直接的感知本身都已经包含了归纳的各个要素(如还没有从一个客体中经验到的一面的预期)，因而所有这些东西都是被包含在“经验”或“归纳”的更广义的概念中的。

间接的认识也都属于这个领域，广义地说：每一种归纳的方式都有一种可直观之物的归纳的意义，即都有对某种以可能方式作为它本身可感知的东西或作为被感知的可回忆起的东西等进行归纳的意义。一切可想到的证实都要回溯到这种明见性的样式，因为"它本身"（即每一种明见性样式本身）就是作为交互主体的现实的可经验之物和可证实之物而存在于这些直观本身中的，并且"它本身"并没有什么想象中的一个基底，一般说来，如果它要求真理的话，那么它恰好只有通过与这样一些明见性的关联才能够具有真理。

无疑，使这些明见性的原始合法性获得有效性，这本身就是对生活世界进行科学阐释的最重要的任务，尽管这些明见性的较高级的认识根据的价值不同于那些客观-逻辑的明见性的价值。因此要达到这种最终的明见性，我们就必须完全澄清一切客观-逻辑功能的明见性是如何获得的并且是如何重新获得的。在客观-逻辑的功能中，客观的理论（如数学理论，自然科学理论）无论是按照形式还是内容都是有其根据的，在最终发生着作用的生活中都有其隐蔽的根据源泉，在这种生活中，生活世界的明见的被给予性始终都具有其科学的存在意义。从客观-逻辑的明见性（数学的"明察"、自然科学的或实证科学的"明察"，正如探寻根据的数学家以及其他科学家所实现出来的那种"明察"一样）出发，这条道路在此就回归到了生活世界在其中不断地被预先给予出来的那种原始明见性。

不管人们在这里首先寻找到的这种无条件地被表述出来的东西是多么地令人诧异，甚至还是成问题的，关于明见性诸阶段的相对应的一般之物都是显而易见的。自然科学家的这些经验性言论会不断地发出声音，如果不是大多数的话，那么，似乎自然科学就是以客观自然的经验为基础的科学。但是，这在如下

一种意义上并不是真实的，即：这些科学都是经验的科学；它们在原则上都要遵循着经验；一切科学都要从经验出发；它们的一切归纳最终都必须通过经验而得到验证。相反，这只有在另外一种意义才是真实的，在这种意义上，经验就是一种纯粹在生活世界中进行着的明见性，而作为这样一种东西，它正是科学的客观规定的明见性的源泉，但就这些科学本身而言，它们从来都不是关于客观性东西的经验。这种客观性的东西作为它本身恰好从来都不是可经验的。而除此之外，它随处都可以被自然科学家观察到，甚至无论在什么地方，自然科学家都可以在与他们自己的混乱的经验性言论相反的命题中把它解释为一个形而上学的超越之物。一个客观性东西的可经验性的情况不同于无限远的几何学构造物的那种可经验性，因而完全不同于一切无限"观念"的那种可经验性，例如，甚至也不同于数的序列的无限性的那种可经验性。当然，这些观念的"直观化"在有关数学的或自然科学的"模态"的方式中并不是关于客观性东西本身的直观，而是生活世界的直观，正是这些生活世界的直观才适合对那些相关的客观的观念的构想作出简化。在这里，各种各样的构想的间接性大多是一起发生作用的，因为构想并不是在任何地方都能如此直接地设定出来的，并且它也不像对以垂直的桌角等的生活世界的明见性为基础的几何学的直线所作的构想那样能以它自己的方式成为明见的。

正如人们所认为的那样，为了在此完全获得那些有关一个明晰的提问的前提，也就是说，为了使我们首先从那些持存的强加的东西中解放出来，这些强加的东西都是通过具有客观科学思维方式的学校统治来引诱我们大家的，现在就需要进行一些非常琐碎的讨论。

(e) 作为主观构造物——作为一种特殊的、理论-逻辑的实

践的、其本身属于生活世界之充分具体化的主观构造物的客观科学

如果这种对比要获得澄清的话，那么，现在就应当使它的本质联系得到满足：客观的理论必须植根于它的逻辑的意义（一般说来，这种逻辑的意义被理解为：作为谓词理论、"逻辑"体系之总体的科学，或作为被意指的并以这种意义逻辑地结合起来的陈述的"命题自身"、"真理自身"的科学）之中，必须建立在生活世界以及从属于生活世界的原始的明见性的基础之上。由于这种植根活动，客观的科学就具有与这个世界的持久的意义关联，由于我们总是生活在这个世界中，并且我们也是作为科学家以及在所有人的共同体中也是作为共同的科学家而生活在这个世界中的，因而客观的科学也同样具有与这个普遍的生活世界的意义关联。但是，它在这里却是作为前科学的人格的一种功能，即作为具体的以及在诸科学活动中被群体化的、其本身就属于这个生活世界的人格的一种功能而存在的。它的各种理论和逻辑构造物虽然并不是生活世界中的如石头、房屋、树木等那样的事物。后者既是逻辑的整体，也是出自最终逻辑要素的逻辑的部分。用鲍尔查诺（Bolzano）的话说：它们都是"自在的表象"、"自在的命题"、"自在的"推论和"自在的"证明，都是观念的含义统一体，而这些含义统一体的逻辑的观念性就规定着其"自在的真理"这一目的。

但是，如同每一种观念性一样，这种观念性也丝毫不能改变这样一个事实：它们都是人类的构造物，它们在本质上都涉及到人类的现实性和潜能性，因此都还属于这个生活世界的具体的统一体。由此可见，生活世界的具体性要比"事物"的具体性达到的更远。正在发生作用的恰好就是这种生活世界的具体性，而且是在科学的活动中，即在经验性的或在经验的"基础"上构

造着逻辑构造物的活动中相对地发生着作用的，在这些活动中，逻辑构造物就以原本的形状和以原本的变化样式呈现出来，在个别的科学家中以及在科学家们的互相合作中：这些逻辑构造物又是作为被共同磋商的命题、证明等的本源性而呈现出来的。

我们正面临着一个令人难堪的处境。如果我们在一切必要的谨慎中加以对照的话，那么我们就会拥有两个完全不同的世界：生活世界和客观科学的世界，虽然二者具有某种关联。关于客观科学世界的知识都是在生活世界的明见性中“建立”起来的。这个生活世界是作为基础而预先被给予科学研究者或研究共同体的，但是，当在这个基础上建造时，构造物仍然是一个新的东西，一个完全不同的东西。假如我们不再沉迷于我们的科学思维，那么我们就会处于这一事实之中，即我们作为科学家也同样是人，并且是作为这个始终都是为我们存在着的、总是预先被给予了的生活世界的共同存在者而存在着的，因此整个科学都要随着我们一起进入到这个——单纯“主观-相对的”——生活世界中去。那么，伴随着这个客观世界本身的将是什么呢？伴随着对自在存在的假设，为什么首先涉及到的是这个生活世界的诸“事物”，如“客体”、“实在的”躯体、实在的动物、植物和人呢？为什么在生活世界的“时空性”中所有这些概念现在都不是从客观科学中得到理解，而是和在前科学的生活中所理解的一样呢？

这种假设——尽管它具有科学理论的观念性，但对于科学的主体（作为人的科学家）来说仍然具有现实的有效性——难道不正是一种实践的假设和诸多实践假设之下的意图吗？这些实践的假设就是构成人类在其生活世界中的生活的假设。对于人类来说，这个生活世界在任何时候都是作为可支配的而被有意识地预先给予了的。并且，假使我们只是在其整个的和充分的

具体性中来设想生活世界的话，那么，所有这些目的不管其在一种外在于科学的意义上是别的方式上的“实践的”，还是在“理论的”题目下的实践的，难道不正是不言而喻地同属于生活世界这个统一体的吗？

但是另一方面，这也表明了，这些命题、理论和客观科学的整个体系都是从某种能动性中获得的构造物，并且都是在其合作中相互联系着的科学家的构造物。更确切地说：都是从能动性的某种连续构造中获得的，因为能动性的较晚的构造总是不断地以较早的构造的成果为前提的。我们还进一步地看到，所有这些理论的成果对于这个生活世界来说都具有有效性这一特征。作为理论的成果，它们不仅经常涉及到生活世界所固有的持存，而且预先已经作为变化着的科学的可能功能的视域而属于这个生活世界了。因此具体的生活世界对于“科学的真实的”世界来说同时又是一个奠基的基础，并且同时又是被包含在其自身的普遍的具体性之中的。这应当作何理解呢？如何才能使生活世界的这种如此似非而是地能够觉察到的无所不包的存在方式在体系上、亦即在某种适宜的科学性上得到满足呢？

我们虽然提出了这些问题，但这些问题的清楚明白的答案却完全不是现成的。这种强烈的对比和无法解决的统一就把我们带入到了一种反思之中，而这种反思又常常使我们纠缠于尴尬的困境之中。关于“客观真实的”世界和“生活世界”的这种似非而是的彼此相关性就构成了这二者的难以令人理解的存在方式。因此在任何意义上的真实的世界，其中也包括我们自己的存在，按照该存在的意义就成了一个谜。只有在作出澄清这一试图中，我们才会在显露出来的佯谬方面突然注意到我们迄今为止的整个哲学研究的无基础性。我们现在怎样才能现实地成为哲学家呢？

我们不可以回避这种动机的力量，在这里要想通过一种出自康德或黑格尔、亚里士多德和托马斯的致力于疑难问题和论证的研究来避免这种力量，这对我们来说是不可能的。

(f) 生活世界问题与其说是一个局部问题倒不如说是一个哲学的普遍问题

当然，这是一种新的科学，而不是一种数学的和在历史意义上完全逻辑的科学，这种科学对于我们目前所担忧的那个谜的解答来说还是成问题的，并且也不是目前已经能够实现为一种数学、逻辑、逻辑斯蒂的科学，即不是那种已经可以成为现成的规范的科学，因为上述这些科学本身在这里还成问题的意义上无疑都是客观的科学，当这些科学被包含在这个问题之中时，它们的前提并不能成为有用的预设。首先，只要人们在进行对比，只要人们照顾到反面的东西，就有可能出现这样一种情况，即人们并不需要比客观的科学更多的其他的什么东西，在这同一种方式上，正如日常的实践生活具有其理性的沉思一样，不管是特殊的沉思还是普遍的沉思，人们都不需要任何一种科学。这恰好是这样一种情况，即众所周知的事实都是未加思索地被接受下来的，它既没有被当作基本的事实来加以表述，也没有被当作固有的思考主题来加以详细考虑。这也就是说，这里存在两种真理：一方面是日常实践的处境真理(Situationswahrheit)，纵然这是相对的真理，但是，正如我们已经强调过的那样，这种真理确切地说每一次都是实践在其意图中所发现和使用着的真理。另一方面是科学的真理，对这种真理的论证恰好可以追溯到处境真理，但是在如下一种方式上，科学方式按照其固有的意义并未受到损害，因为它恰好也要使用并且必须使用这些真理。

因此，如果人们能够从生活——即使是处于从外在于逻辑的到逻辑的和客观科学的思想实践的过渡中的生活——的毫无

忧虑的素朴性中得出这些结论，那么这可能就会显现出这样一种情况："生活世界"这一标题所固有的题材范围也许就成了理智主义的研究对象，而从这种为近代生活所固有的狂热出发，所有的东西都必须理论化 但与此相反，至少同样显而易见的是，我们并不能只满足于这种素朴性；在此所表现出来的都是一些荒谬的不可理解的东西，要对这些单纯主观相对性的东西作某种所谓的克服，就必须借助于客观-逻辑的理论，这种理论作为人类的理论实践毕竟属于单纯主观相对的东西，同时在这种主观相对的东西中也必定具有它自己的前提及其明见性源泉。由此出发，在某种程度上已经确定的事实是，一切有关真理的和存在的问题，一切就真理和存在而言可想象到的方法、假设、结论，不管是就经验世界而言还是就形而上学的超越的世界而言，都只能通过那种被信以为真的理智主义的过度膨胀去获得其最终的澄清，去获得其明见的意义或荒谬的明见性。因此在这其中也包括所有在最近变得如此喧闹的和如此着迷于意义的"重建形而上学"的研究中的合法的意义和无意义的最终问题。

对我们来说通过这些最终的一系列的考察，关于生活世界问题的范围及其普遍的和独立的意义在一种预见性的明察中就变得可理解了。与此相对应，关于"客观真实的"世界的问题，或者说，关于客观-逻辑的科学的问题，不管它以多么卓越的理由而不断地由反面促成，现在看来就成了次要的和特殊的兴趣的问题。尽管我们对自然的客观科学的特殊功能还不理解，但这并不能改变，它对生活世界具有一种源于特殊能动性的有效性，并且它本身就属于它自己的具体性。因此，为了澄清这种科学和人类能动性的所有其他获得物，这个具体的生活世界首先必须得到考虑，而且在现实的具体的普遍性中，它自身也现实地和视域性地包含着一切就其共同生活的世界而言由人类所获得的

有效性的条件，并且，这种科学最终都会涉及到一个能够抽象地加以解剖的世界的核心：一个素朴的交互主体的经验世界。当然，生活世界如何才能成为一个完全独立自主的课题，它如何才能使科学的陈述成为可能，如果这些科学的陈述本身在其他的方式上也和我们的科学一样，那么它们也必须具有它们自己的“客观性”，即必须具有一种纯粹是在方法上所固有的必然的有效性，而且我们每个人在刚才说到的那种方法中都可以证实这种有效性。以上这些问题，我们还仍然没有弄明白。我们在此绝对是一个开始者，我们丝毫不具有一种在这里负有规范化使命的逻辑学的任何东西；我们除了能够进行沉思，除了能够深入到还没有被展开的我们的任务的意义中去，除了能够以最大限度的关心为无偏见性及其从陌生的混杂的东西中纯粹地保持下来的东西操心之外(对此我们已经做了一些重要的工作)，什么都不是；由此可见，我们正如在每一种新的意图中一样，必须能够提供出一种方法。对任务之意义的澄清的确具有作为目的之目的的明见性，并且在本质上那种可能的“途径”(Wege)的明见性也属于这种明见性。我们目前仍然面临着的那些前沉思的情况和困难，则可以从它们自身那里获得辩护，不仅通过目的的范围，而且通过本质的陌生性和必然呈现于某种功能中的思想的危害性。

因此对我们来说，这个仅仅被误以为是为客观科学奠基的问题，或者说，这个被误以为是在客观科学之普遍问题中的一个局部问题，实际上(正如我们事先已经预见到的那样)已经表明是一个真正的和最普遍的问题了。也可以这样说：这个问题首先是作为客观科学的思想和直观的关系的问题而呈现出来的。因此，一方面是关于作为逻辑思想之思维的逻辑思维；例如，关于物理学理论的物理学的思维或纯数学的思维，其中，作为一个

学说体系的数学，或作为一种理论的数学，也有自己的位置。另一方面，我们在生活世界中已经先于理论而具有了直观和被直观之物。在这里就产生了一种纯粹思维的根深蒂固的假象，作为不必考虑直观的纯粹的思维，它已经具有其明见的真理，甚至已经具有关于世界的真理；正是这种假象才使得客观科学的意义、可能性和"影响"成了问题。因而人们在相互分歧(Außereinander)中始终保持下来的是：直观和思维，而且一般说来，"认识论"的类型可以被规定为那种贯穿于相关的双重性之中的科学理论(在这种情况下，科学总是与独一无二的、人们所拥有的客观科学这一科学概念相一致的)。然而，一旦这个空乏的和模糊的标题不再是直观，而是与人们在其中误以为已经具有了真正真理的最重要的逻辑的东西相对立的一个微不足道的和较低级的东西时，它就变成了一个生活世界的问题，并且只有在对重大的问题进行探究时才会产生出该课题的范围和困难，才会出现"认识论"、科学理论的重大转变，其中，作为一个问题和功能的科学最终将失去它自己的独立性并成为一个局部的问题。

当然，以上所说又是与逻辑相关的，也就是说，是与所有那些"逻辑的东西"——即在无所不在的意义上的逻辑的东西——的先天的规范学说相关的，由此可见，逻辑乃是一种关于严格的客观性和客观逻辑真理的逻辑。在那些先于科学而存在的谓词断定和真理中，在那种相对性的领域内规范化的"逻辑"中，以及在那种即使对某种纯粹描述性地适应于生活世界的逻辑的东西来说也必须对先天的规范化的原理体系进行追问的可能性中，这一点还从未被考虑到。对于那种主观相对的真理领域来说，这种作为先天规范的传统的客观逻辑也是被直接强加给我们的。

文 献 索 引

一、胡塞尔原著

（只以目前这一册选文集为基础；对于更进一步的著作，可参照《胡塞尔文选》第一册：《现象学的方法》。）

《胡塞尔全集》——根据胡塞尔的遗稿由胡塞尔文库（卢万）联合科隆大学胡塞尔文库整理出版。海牙，1950 年以后至今。

第 1 卷：《笛卡尔式的沉思和巴黎演讲》，编者：S·施特拉舍尔，1950 年。

第 6 卷：《欧洲科学的危机与先验现象学——现象学哲学引论》，编者：W·比梅尔，1954 年。

第 10 卷：《内时间意识现象学（1893—1917）》，编者：R·伯姆，1966 年。

第 11 卷：《被动综合分析——1918—1926 年的讲座稿和研究手稿》，编者：M·弗莱舍尔，1966 年。

在《胡塞尔全集》以外出版的胡塞尔著作：

《埃德蒙德·胡塞尔的内时间意识现象学讲座》，编者：M·海德格尔。载《哲学和现象学研究年鉴》，第 9 卷，哈雷，1928 年，第 367—497 页。——单行本，哈雷 1928 年，未改动的重印本，蒂宾根，1980 年。

《笛卡尔式的沉思》，由 E·施特洛克编辑出版并加导言，汉堡，

1977 年。
《欧洲科学的危机与先验现象学》，由 S·施特洛克编辑出版并加导言，汉堡，1977 年。〔该文本是胡塞尔计划出版的一系列论文中的第一部分，于 1936 年出版。遗稿中的其他部分可参阅《胡塞尔全集》第 6 卷。〕

二、有关胡塞尔的文献

（关于方法论问题的书目、一般性的和引论性的文献以及研究资料，可参阅《胡塞尔文选》第一册：《现象学的方法》。）

1. 关于构造分析问题

G·A·德·阿尔迈达：《E·胡塞尔现象学中的含义和内容》，海牙，1972 年。
R·比梅尔：《关于共同体的现象学——埃德蒙德·胡塞尔的基本思想》，载《现象学，法哲学，法学——胡塞尔纪念文集》，法兰克福，1969 年，第 1—26 页。
G·布兰德：《世界、自我和时间》，海牙，1955 年。
U·克勒斯格斯：《埃德蒙德·胡塞尔关于空间构造的理论》，海牙，1964 年。
——《意向性和超越性——关于物质世界的构造》，载《胡塞尔全集补遗》第 1 卷，多德雷赫特，1971 年，第 91—99 页。
K·黑尔德：《活生生的当下——关于胡塞尔的先验自我的存在方式问题和在时间这一疑难问题的线索中所进行的发展》，海牙，1966 年。
——《交互主体性问题和现象学的先验哲学的观念》，载《透视的先验现象学研究》，编者：U·克勒斯格斯和 K·黑尔德，海牙，1972 年，第 3—61 页。

E·霍伦斯坦:《联想现象学——关于E·胡塞尔的被动发生学的基本原理的结构和功能》,海牙,1972年。
E·马尔巴赫:《E·胡塞尔现象学中的自我问题》,海牙,1974年。
B·让克:《因果性和动机——关于胡塞尔现象学中的透视性和客观性的关系的研究》,海牙,1972年。
A·舒茨:《胡塞尔的先验的交互主体性问题》,载《哲学评论》1957年,第5期,第82—107页。
M·托尼森:《他人——当代社会学研究》,柏林,1965年。
B·瓦尔登费尔斯:《对话间的领域——关于E·胡塞尔的社会哲学研究》,海牙,1971年。
——《行为的间隙》,法兰克福,1980年。

2. 关于生活世界问题

W·比梅尔:《对生活世界这一课题的反思》,载《当今现象学——L·兰德格雷伯纪念文集》,海牙,1972年,第49—77页。H·布鲁门贝尔格:《现象学观点下的生活世界和技术化》,载H·布鲁门贝尔格编:《我们生活于其中的现实性——论文和演讲》,斯图加特,1981年,第7—54页。
U·克勒斯格斯:《胡塞尔生活世界概念中的二重性》,载《先验现象学研究的透视法》,编者:U·克勒斯格斯和K·黑尔德,海牙,1972年,第85—101页。
F·费尔曼:《过去的德国哲学——生活世界现象学和批判理论的思维形式》,弗莱堡/慕尼黑,1983年。
H·-G·伽达默尔:《真理与方法——哲学解释学的基本特征》,蒂宾根,1960年。
P·扬森:《历史与生活世界》,海牙,1970年。
L·兰德格雷伯:《生活世界和人的此在的历史性》,载《现象学与

马克思主义》,编者:B·瓦尔登费尔斯〔等〕,第 2 卷,法兰克福,1977 年,第 13—58 页。

W·马克斯:《理性与生活世界——评胡塞尔的"生活世界的科学"》,载 W·马克斯著:《理性与世界——在传统和其他的开端之间》,海牙,1970 年,第 45—62 页。

E·施特洛克(编):《胡塞尔哲学中的生活世界和科学》,法兰克福,1979 年。

文献来源索引

“感知分析”。——选自:《胡塞尔全集》第 11 卷:《被动综合分析——1918—1926 年的讲座稿和研究手稿》,编者:M·弗莱舍尔,海牙,尼伊霍夫出版社,1966 年,第 3—24 页。

“内时间意识现象学”。——选自:《埃德蒙德·胡塞尔的内时间意识现象学讲座》,编者:M·海德格尔,载《哲学和现象学研究年鉴》,第 9 卷,哈雷,尼迈耶出版社,1928 年,第 1—2 节,第 7 节,第 8—18 节,第 23—39 节,附录 1,第 382—437 页,第 450—452 页,第 459—461 节,第 463—473 页。

“交互主体性的构造”。——选自:《胡塞尔全集》,第 1 卷:《笛卡尔式的沉思和巴黎演讲》,编者:S·施特拉舍尔,海牙,尼伊霍夫出版社,1950 年,第 42—58 节,第 62 节,第 121—163 页,第 174—177 页。

“生活世界问题”。——选自:《胡塞尔全集》,第 6 卷:《欧洲科学的危机与先验现象学》,编者:W·比梅尔,海牙,尼伊霍夫出版社,1954 年,第 8—9 页,第 33—34 页,附录 2,第 18—60 页,第 123—138 页,第 357—362 页。